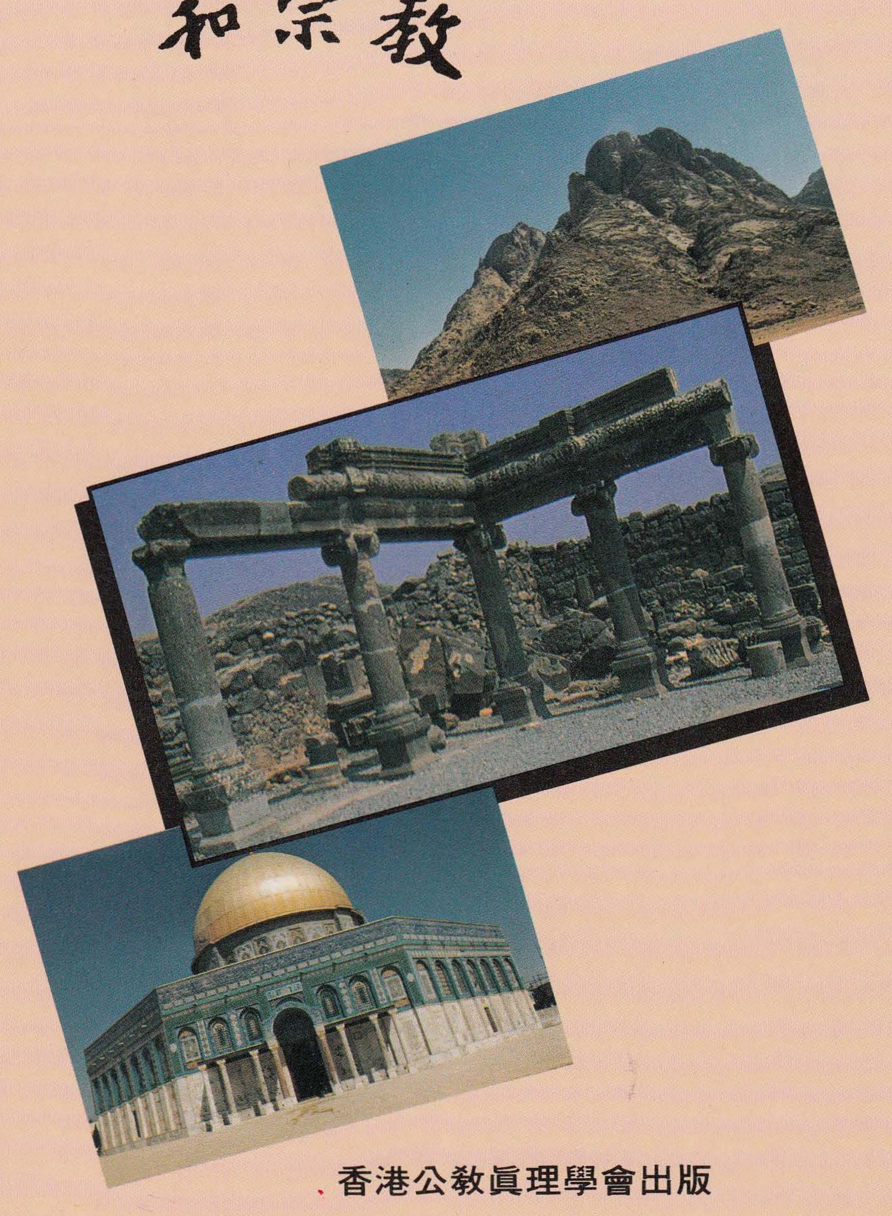
# 以色列的歷史和宗教



香港公教真理學會出版

# 以色列的歷史和宗教

香港公教眞理學會出版

# The History and Religion of Israel

BY
G. W. ANDERSON, M.A., D.D., F.B.A.

Originally published in English under the title
THE HISTORY AND RELIGION OF
ISRAEL by Oxford University Press © 1966

## PUBLISHER'S PREFACE

WHEN it became necessary, a year or two ago, to contemplate revision of the Old Testament volumes of the Clarendon Bible series, the publishers were faced with two important decisions: first, on what text the revision should be based, and second, whether any significant change should be made in the form and plan of the series.

It seemed to them, after taking the best available advice, that the Revised Version could not expect to hold the field for much longer in face of the developments in scholarhip which have taken place since its publication in the eighteen eighties, and which have been reflected in more recently published versions. On the other hand, the New English Bible Old Testament is not yet published, and even after its publication it will be some little time before its usefulness for schools and universities can be evaluated. In these circumstances, the Revised Standard Version has seemed the obvious choice, the more particularly because of the recent decision by the Roman Catholic hierarchy to authorize the use of their own slightly modified version in British schools. The publishers would like to express their gratitude to the National Council of Churches of Christ in the United States of America for the permission, so readily given, to make use of the R.S.V. in this way.

With regard to the form of the series, the success of the old Clarendon Bible over the years has encouraged them to think that no radical change is necessary. As before, therefore, subjects requiring comprehensive treatment are dealt with in essays, whether forming part of the introduction or interspersed among the notes. The notes themselves are mainly concerned with the subject-matter of the books and the points of interest (historical, doctrinal, etc.) therein presented; they deal with the elucidation of words, allusions, and the like only so far as seems necessary to a proper comprehension of the author's meaning. There will, however, be some variations in the content and limits of each individual volume, and in particular it is intended that a fuller treatment should be given to Genesis, and to the Psalms.

The plan is to replace the volumes of the old series gradually over the next few years, as stocks become exhausted.

## AUTHOR'S PREFACE

THIS volume, the first of the Old Testament series in the New Clarendon Bible, differs in two important ways from the corresponding volume contributed by Dr. W.L. Wardle to the original Clarendon Bible. The history and the religion are treated not separately, but together, so far as may be, in chronological sequence; and the historical narrative, which in Dr. Wardle's book ended with Ezra, is here continued as far as the Maccabaean Revolt. The reasons for the first of these changes are indicated in the introductory chapter. The second seemed desirable in order to cover, however briefly, the entire period to which the canonical Scriptures of the Old Testament refer, and, more particularly, to provide the necessary historical background for the book of Daniel and the rise of apocalyptic.

In accordance with editorial policy, quotations from the text of Scripture follow the Revised Standard Version, of which incomparably the most useful edition is *The Oxford Annotated Bible* (edited by Herbert G. May and Bruce M. Metzger). To save space, verbatim quotations have not been given from extra-biblical texts which illustrate the Old Testament narrative; but references have been given to the two useful collections: *Documents from Old Testament Times* (edited by D. Winton Thomas) (*DOTT*) and *The Ancient Near East* (edited by James B. Pritchard) (*ANE*). On questions of biblical geography the reader is recommended to consult *The Oxford Bible Atlas* (edited by Herbert G. May).

I wish to express my indebtedness to the authorities of the Clarendon Press, for their courtesy, patients, and helpfulness, to Mrs. E. S. K. Paterson and my wife, who prepared the final typescript, and to the Revd. Martin Reid, who prepared the indexes.

G. W. ANDERSON

*November 1965*

## ACKNOWLEDGEMENT

THE quotations from the Bible in this publication are from the Revised Standard Version of the Bible, copyrighted 1946 and 1952 by the Division of Christian Educaiton, National Council of Churches of Christ in the United States of America, and used by permission.

# 譯　者　序

在香港公教眞理學會從事翻譯工作十多年，這是第一次寫譯者序，破例的原因，主要是因爲這本「以色列的歷史和宗教」，和我過去所譯的書不同。過去我偏重譯哲學、神學、教理和靈修的書，很少涉獵歷史著述，更少接觸古代以色列歷史，倒不是因爲這是我翻譯生涯中的一次突破和接受了新挑戰，值得一書，以誌紀念；而是要感謝香港天主教聖經學院院長李子忠神父，在本書翻譯的過程中，鼎力協助。承他在百忙之中，抽空仔細校閱譯文，以免翻譯上的錯誤；更蒙他推荐，以此書作爲研習以色列歷史和宗教的主要教材，使我們的中文讀者有機會閱讀這本由英國歷史學家原著，濃縮但資料齊全的歷史書。凡此種種，實在應該在此鄭重分別向聖經學院的李子忠神父和決定譯此書的公教眞理學會主編李國雄神父致謝。

此外，由於版權問題，我們不便採用原書的圖片，又幸得李子忠神父慨然相助，爲本書精心繪製十幅插圖，並借出他個人珍藏的有關的聖地照片，使本書不致於因爲欠缺圖片而喪失也屬於歷史資料的一部分，亦使本書生色不少。

雖爲選民，但以色列人的歷史，也和我們中華民族，甚至其他任何民族的歷史差不多，固然有輝煌的時期，也有不少受外族統治的日子，更有不少昏君殃國害民。在挫敗時，以色列人民也像所有受苦遭挫敗的民族一樣(也許比其他民族更甚，因爲他們知道自己是天主的選民)，責問天主爲什麼捨棄他們？即使是選民，他們也一樣要爲他們所犯的罪，付出亡國的代價；但他們和其他人不一樣，不曾在挫敗中拋棄他們以之爲存在的根的宗教，和他們的

雅威。在我們自己，我們能從以色列的歷史，吸取多少教訓呢？能否聽取天主在此時此地，透過祂選民的歷史，特別傳給我們的訊息呢？這是我譯此書最深的反省，願以此與讀者共勉，也讓我借這篇不像序言的序，多謝給予我機會，並協助我翻譯此書，讓我首先接觸，天主藉此書中所傳達的訊息的各有關人仕。

宋蘭友謹識

一九九〇年

# 目　　錄

# 圖片目錄

# 1. 導言

## 歷史和宗教

以色列的歷史和宗教是分不開的，然而，兩者卻明顯地對立。從一個意義上說，以色列的歷史不過是廣衍而錯綜複雜的古代近東歷史的一小部分而已。也許除了達味和撒羅滿的統治之外，以色列在近東歷史中，從未達到帝國的身分。她只能在舊約時代的一個短時期，享受一個完全獨立自主國的經驗，而維持實質統一的時間卻更短。她常涉於偉大的歷史轉折時代，主要不是因爲她的國家或帝國的權利問題，而是因爲她的領土，正處於這個或那個大勢力的必爭之地，或是因爲她自甘成爲某一個勢力抵制另一個的傀儡。

另一方面，以色列宗教所發生的影響力，卻遠遠超出以色列在政治上的重要性；而且從它更衍生了世界兩大宗教：猶太教和基督教；同時更間接地對第三大宗教：伊斯蘭教的形成，有不少的貢獻。它異常的活力，在舊約期間已充分地表現出來了。縱使以色列的政治影響力範圍甚小，國家獨立權也往往不穩定甚至不存在，但她的宗教在面對危機，抵禦或消弭被異化的影響上，卻表現出驚人且奇妙的堅韌力，比她的近鄰，更成功地維持自己的宗教特質；不致於被古代近東的許多深遠變遷所轉化、同化或消滅。

儘管對比是如此大，以色列的歷史和宗教，仍是不可分離的。無論甚麼宗教，只要它能延續，它必定在某種程度上是一個歷史因素，而且它本身也必曾受政治、社會、經濟和其他因素影響。事實上，在以色列所屬的古代世界

裏，宗教不只是生活的其中一部分，更以現代較不常見的方式，滲入人類所有的活動。宗教既然如此密切地與人的其他經驗相聯，那麼當以色列在客納罕定居下來，適應了農業和城市生活方式後，這種改變對於宗教的影響，必定是重大而且深遠。現代如果一個小國家與一個强國聯繫，後果可能是在政治與經濟方面的，可是在古代的世界裏，往往還有宗教上的後果：在政治上的附庸，可能涉及宗教的影響，就如在猶大王默納舍時代那樣；而政治上的獨立，卻可能促成宗教改革，例如在默納舍的孫約史雅時代那樣。不過，除了這些因素之外，還有就是以色列自己宗教的歷史特質。它的基礎建於以色列脫離在埃及爲奴的生涯，這個事件在以色列的宗教崇拜、信仰和倫理上，留下很深的烙印，同時也給了以色列的國家統一，一個最强最有力的原則。當然，在以色列人的思想中，他們的天主也不只在他們的歷史肇基時期活躍而已。在整個舊約時期，許多突出的事件，都是從天主爲祂子民而做的角度解釋。的確，我們現在所讀到的舊約歷史記錄，它的本意不是爲提供有關以色列的政治、軍事、社會和經濟發展的資料，而是從天主的計劃解釋以色列生活的變遷，描述重要的宗教發展和危機，反省和吸收宗教的教訓。如此，這些記錄，不但提供有關宗教的資料，同時也表達了，以色列對自己的生活從宗教意義上的理解。當我們嘗試借助這些記載，重組和勾勒以色列的歷史時，我們絕不能撂開以色列的宗教不談；另一方面，當我們試圖描述以色列的宗教時，我們不只要考慮神學思想和崇拜制度，同時還要顧及事件的發展、政治與社會動力的互撞，以及國家外在生活模式的變動。因此，這部有關以色列的歷史和宗教的書，必定要從兩者密切相聯的關係上構思。其實，本書的主題是，從古代的記載，就現代所能做到的，了解、重組和勾

勒以色列的全部生活。

## 資料來源

舊約各卷書，是我們有關古代以色列知識最重要的資料來源。這個事實應該一再強調。常有人聲稱，考古學上的發現，爲舊約帶來曙光。這固然是眞的，但舊約也未嘗不是爲考古學的發現，帶來曙光，因爲如果沒有舊約的補足，許多考古發現就很難解釋了。

不過，我們必須懂得識別舊約的記載。這些記載，來自廣泛不同的時期，而且大多數是由多股不同的資源，滙編而成的複合體。因此，必須仔細分析和逐部分推斷它們的年代。我們甚至可以做更細緻的工作，追溯各縷資料，在滙編前的塑型階段，或尚在口傳的過程，還未形成文字的期間，所受到的影響是甚麼。

此外，應該注意資料所包含的各個元素也有不同的文學特質。例如亞巴郎、依撒格和雅各伯的故事和亞當厄娃的故事，是屬於不同的文學形式，這兩者甚至和撒慕爾紀下，所記載的達味宮廷的歷史也不同。亞當和厄娃的故事並不基於歷史回憶或歷史記錄，而是在描繪和解釋人與天主以及他所處的環境的關係。聖祖的故事是基於歷史的回憶，雖然部分的資料在漫長的傳遞過程中有所轉化，但仍保有它的歷史精髓；至於達味的宮廷記載，可以相當保險地視爲歷史記錄，它所描寫的事件，與其同時代的相符或相近。因此，衡量一段資料的歷史可靠性之前，必須先鑑定它的文學性質。

舊約的記載是非常不完整的。這個特質往往由於我們對舊約經文的熟悉而被忽略了，但這是不可否認的事實。歷史研究學者所提出來的疑問往往也得不到答案。在這些記載中，總有些令人困惑的空隙。有些相當短暫的時期，

卻用了不少篇幅去描述，然而另一些很長的時期，卻只是梗概的記述而已。可能撒慕爾紀上、下及列王紀上1-12章所包含的，不超過一個半世紀的歷史，但到列王紀下12-25章卻超過兩個半世紀的歷史。主要的原因是舊約主要不是一部歷史資料的書，而是一部宗教著述的合集。作者注意那些他們認爲有特別宗教重要性的時期、人物、制度和事件。不過大量的考古資料，可填補其中的一些空隙，也可幫助我們更深入地瞭解舊約所提供的證據。

不完整既然是作者特意的選擇，這當然是他們解釋以色列的歷史經驗的方式之一。他們也和所有歷史家一樣，必須放棄一些他們認爲不重要的資料。這種有解釋作用的成份，可透過多種不同的方式表現；同時，在引用文獻，重組歷史時，重要的是識別和推斷作者的觀點，這可能隱藏於他敘述故事的方式內，也可隱藏於他所採用的文獻中。

舊約中有三組敘述資料可作爲重組歷史之用。第一組是聖經前面幾卷書裏找到的一連串有關早期的敘述故事(其中穿插了法律條文)。儘管有很强的傳統和其他的理由，把聖經前面這五卷書(梅瑟五書)，作爲一個連貫的單元來處理，但是最好還是不要以申命紀作爲五書的壓軸，而應作爲它之後的各書的引言。這樣一來，聖經首四卷書，有時亦稱爲「四書」(The Tetrateuch)，是屬於起始的一組。這一組由三份主要的資料交織而成，最後的編輯工作，在充軍之後完成；不過，資料是相當古老的。第二組包括若蘇厄、民長紀、撒慕爾紀上、下，列王紀上、下，並以申命紀作爲這整個部分的導言。這一組是由相當豐富而多元的資料滙編而成的：有傳統故事、官方或半官方的年報和目錄表，目擊證人對於國家重大事件的記錄；來自先知的故事等等。因爲它沒有一定的嚴格而統一的取向，

這組也採用了申命紀用的一般解釋原則和判斷人和政策的標準。它所概括的時期相當長——從進入福地直到被充軍——現代一般稱之爲申命紀學派歷史(The Deuteronomistic History)。第三組是編年紀學派歷史(The Chronicler's History)，這一組包括編年紀上、下，厄斯德拉上、下(厄斯德拉下亦稱爲乃赫米雅)。在形式上，這一組包括並且超過以上兩組所描述的時期。但從亞當至撒烏耳，只有族譜和名單，而沒有相隨的敘述。君王時期的記述是以撒慕爾紀及列王紀爲藍本而略有增減。至於充軍以後在猶大的團體的生活，也只有片斷的記錄，雖然其中包括很有價值，很有趣味的文獻，但也帶來不少令人困惑的問題，特別是有關年代的問題。這段以色列歷史的陳述，有着濃厚的充軍之後猶太團體的世界觀、對禮儀的重視以及和撒瑪黎雅人的關係等特色。

此外，我們也可以從舊約其他的文學類型，找到一些關於古代以色列人生活的有用的資料。先知書，其中有些部分是敘述資料，提供不少關於社會和宗教情況的資料，在某種程度上，可說是歷史書的評注。法律和詩歌的集子，也分別提供不同的資料，雖然，我們知道在剖析詩歌的意義和推斷詩歌的年代的工作上，聖詠集也給學者帶來不少困難。

聖經的歷史證據，可由考古的研究結果補充。可供應用的資料，主要可分爲三類。第一，殘存的宗教的和世俗的建築物，大量形形式式崇拜和日常生活的用品。第二，在壁畫、浮雕和塑像中所留下的神祇、人物和動物的畫像。第三，有不少文獻：刻在石板、金屬片、黏土板或寫在莎草紙上。這些資料對於研究舊約的學者有很大的幫助；但我們應該小心，不要誤解或過分誇大它們的重要性。這些證據必須加以解釋。不只是文獻如此，即使上述

各項物品也如此。一件廚房用具，或聖殿用具，甚至一座建築物的用途，可能不是很明顯地顯示出來；圖畫或雕刻上的人物也不容易辨認。考古所得的材料，也須經過嚴謹的評估。一篇埃及法郎，或亞述王所刻的碑文上所記的事件，固然是當代所發生的事，而舊約所記的同一事件，卻在較後的時期才記述或編輯，又經過許多世紀後才在抄卷上保存下來，但這仍不等於說，我們可以不經批判地用前者來改正後者。當時記下來的文獻也可能有意外的錯誤甚至刻意的僞造。再者，考古學的資料是經過考古學者收集、觀察、記錄和解釋的，他們也像聖經批判學者，既不是不能錯誤，也不能對各方面有一致的觀點。技術無疑是不斷在改進；理論也在修正；編年的系統也應該加以修訂。同樣，我們既不能認爲，考古的科學，能爲聖經的記載，提供明確的證據，也不能認定它能正確無誤地修正聖經。考古學的證據有助於解決某些問題，但它也會使另一個問題變得更複雜。也許它對舊約研究最大的貢獻是爲我們提供一個更清晰的、以色列所處於的國際史的架構，幫助我們重新捕捉古代以色列生活在其中的那個世界的氣氛。

## 地理環境

這塊對以色列的宗教熱忱如此重要的土地，對於以色列整個國家的生活，也有相當重大的影響。因此，要了解舊約記載，對於這塊土地的主要特質及它與鄰近地區的關係，應該有基本的認識。

以色列的國土，處於各個偉大的古代近東文明中心之間，這使她常成爲商人和軍隊的一個繁忙的通道，廣泛地受着多種文化和宗教的影響。其中有三個區域值得特別注意。

（一）在西南面是埃及。這個國家的人口集中在三角洲和尼羅河兩岸的狹長肥沃地帶。尼羅河的瀑布形成南部的天然屏障，西面的保障是沙漠。東北部的險要走道，穿過西乃沙漠，成了它與西亞洲主要的聯繫線；當埃及强盛時，它的軍隊就是從這條路線進入巴勒斯坦甚至越過巴勒斯坦進攻其他更遠的目標。

（二）東面，在沙漠的另一邊，是另一個偉大的河域文明中心，在底格里斯河與幼發拉的河之間的地區，比埃及更開闊，在不同的時代，都有人從北方、東方和西方的山上侵入。從很早的時期開始，就有複雜的民族（叔默爾人、阿加得人、阿摩黎人、卡西提人、亞述人、巴比倫人、波斯人）佔據兩河流域部分或全部地區；有些民族更從這裡向西面的小亞細亞、地中海沿岸甚至埃及推進。這種種的勢力擴張，必定不可避免地影響以色列，她處於現代所謂的「肥沃的新月地帶」(the Fertile Crescent) 的西端，這地帶從波斯灣的頂部開始，沿着幼發拉的和底格里斯兩河流域一帶擴延，西至叙利亞，南至埃及。

（三）巴勒斯坦北部的區域就是我們現代稱爲叙利亞和黎巴嫩的地區，再過去就是小亞細亞，古代赫特人的勢力範圍，從這裏開始，任何一個向南的活動，都會對巴勒斯坦造成威脅。

巴勒斯坦大部分的政治、軍事歷史，都深受上述三個地區的情況所影響。如果統治這三個地區的勢力都衰弱，當地的勢力就有機會冒出來支配巴勒斯坦及其鄰近的區域。如果它們其中一個或多個統治者野心勃勃，力求擴充或擴展侵略政策，巴勒斯坦如果幸運的話，就會變成一個緩衝國；不幸的話，就變成一個戰場。

巴勒斯坦這個名字源於「培肋舍特」，即培肋舍特人的土地。這原是西南部地區的人的名稱，後演變成舊約一般

稱爲「客納罕地」或「以色列地」的整個地區的名稱。這裏有四個主要地理分區，每一分區都是從北到南的縱線劃分。

(一)西面是海岸平原，在海岸線之側，不像更北的腓尼基平原，這裏沒有優良的天然港口。這個平原的闊度相當不平均。突出來的加爾默耳山脊使它有一段地帶只有兩百碼；不過逐漸向南開闊，伸入多爾平原、沙倫平原和越過約培、培肋舍特平原。這整個長條的地帶，提供了一條很方便的聯絡線，而穿過加爾默耳東南部的山徑，可有其他路線向東北方面分支出去。

(二)全國的中樞約但河西，包括三個山區。最北端是加里肋亞高地，南至厄斯得隆(亦稱依次勒耳)平原。中央是厄弗辣因山區，由廣闊的肥沃山谷分割。事實上很難在這區和南方的猶大山區之間，畫一條清楚的分界線；不過也有一些明顯不同的特質。猶大的丘陵比較貧脊而且較爲密集。在山麓地帶與平原之間是一條較低的山脊，正好形成了山區與沿海平原的天然屏障，而更向北上升就是明確的中央高地了。在最南端是乃革布，是相當貧脊的地區，由此直伸入沙漠。

(三)全國最令人印象深刻的特色，是東西兩面羣山之間的大裂谷。約但河就在這條大裂谷中流過，從它的源頭赫爾孟山麓附近發源，流過胡勒湖，再流入加里肋亞海，在此處它是在地中海水平線之下二一二米，後逐漸下降流入死海。這兩個內陸海相距不過一〇五公里；但約但河宛轉曲折的水流長約三二二公里，水位在死海入口處竟降至低於地中海水平線三九二米。在死海南部是厄東地帶。

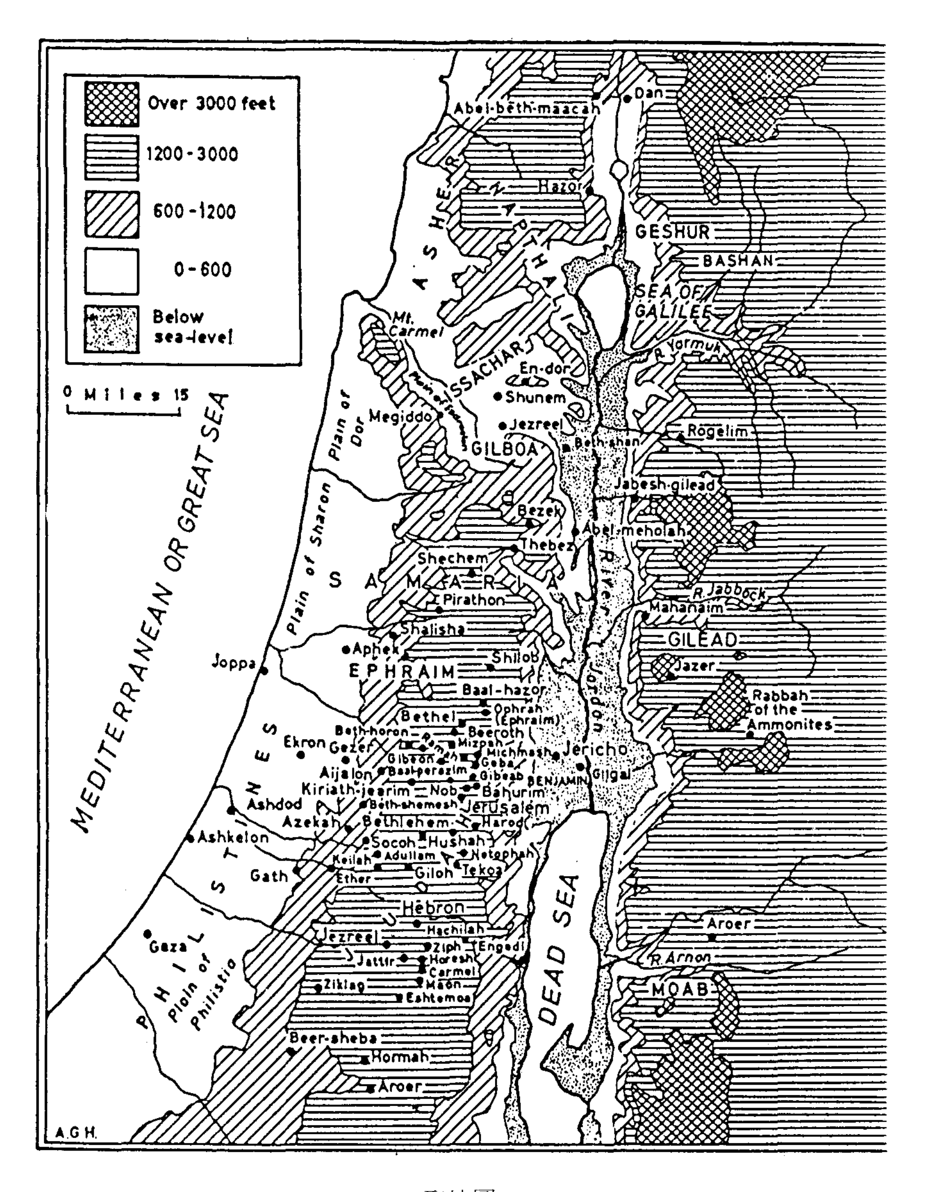
(四)雖然「客納罕」一詞是指約但河以西的地區，但如果不提河東高原，這個有關聖地的概述就不算完整了。在雅爾慕克河之北是巴商，此地盛產穀類，畜牧業也很發達。巴商南部是基肋阿得。再向南就是阿孟與摩阿布兩個

王國，阿孟在雅波克河南面，首都爲辣巴，即現代的阿曼。摩阿布王國則位於阿爾農河之南。

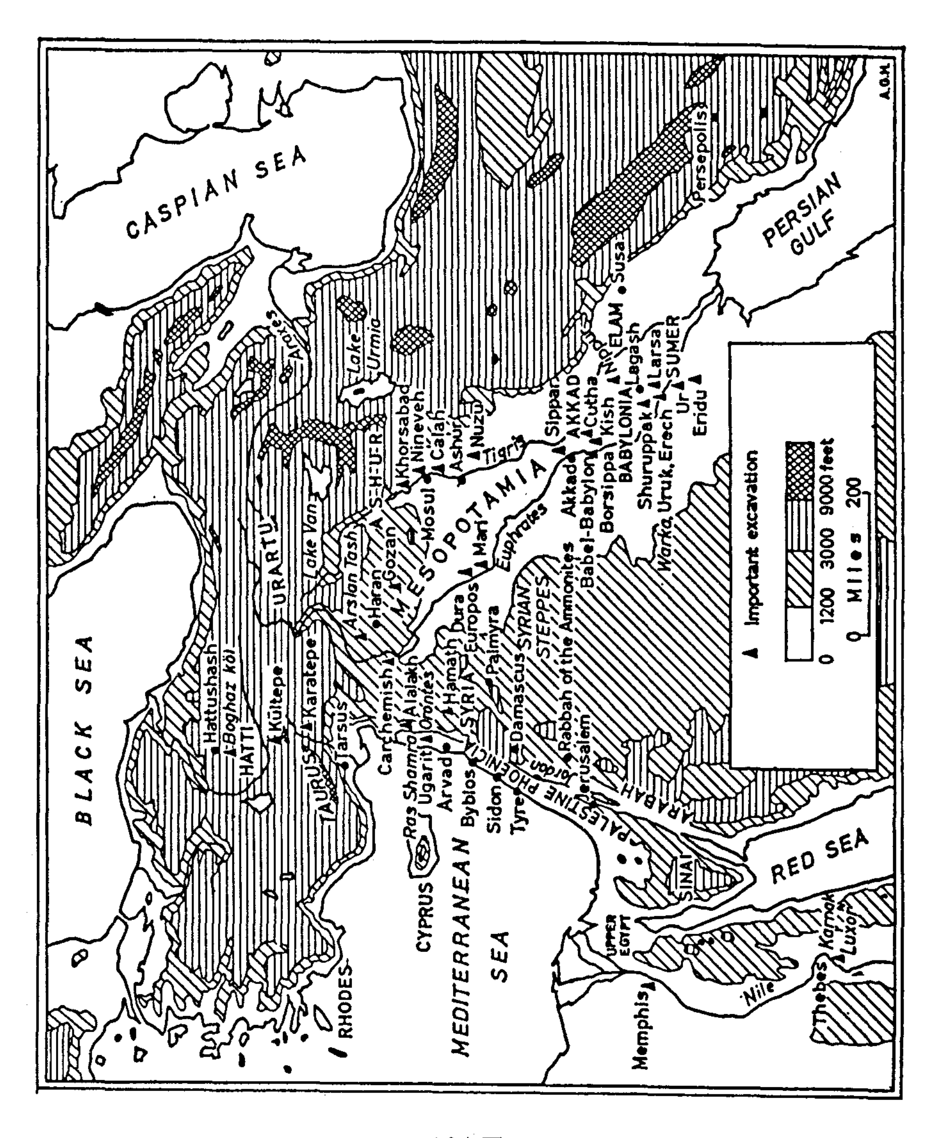
可以説，除了地中海，巴勒斯坦沒有明顯的天然邊界，沒有明確的地理特徵把它和鄰近的區域分開。另一方面，這地區的特徵使區內的政治統一很難建立起來和維持下去。山區與平原的對比，和被厄斯得隆平原和約但河谷分割的各山區，都是形成各自爲政的因素，這種現象，在舊約的歷史中是很常見的。

這塊土地在地理上的多樣化，造成一系列不同的土地生產力及氣候的情況。在舊約的時代，這個地區以務農爲主(主要的農作物是穀類、葡萄和橄欖)，也有具影響力的城市元素，和相當多的牧場。兩個主要的季節是乾燥而熱的夏季和雨季。耕作的時期由十月、十一月的秋雨開始(即早雨)，這是鬆土、犁田和播種的時期。在雨季末是三、四月的驟雨(即晚雨)，是使穀物萌芽、生長以及豐收所必須的雨水。最先收成的是大麥，然後是小麥；在夏季末是果實成熟的時期，等到最後一批果實收成後，一個農作物的循環便告結束，而新的循環又開始了。

以上所簡述的，就是以色列人所定居的土地。舊約大部分時期，他們只是局部居住其中；有很長的時期，他們只能以外國勢力的附屬國身分，佔據這個地方；而他們的生活，也常在不同程度上和其他民族互相滲透。根據他們自己的傳統，他們的祖先，是以外鄉人的身分進住，他們宗教的形成，遠在這地方的範圍之外。然而，這個地方卻成了他們的國家與宗教的希望最明顯的標誌。


Over 3000 feet
1200-3000
600-1200
0-600
Below sea-level
0 Miles 15
MEDITERRANEAN OR GREAT SEA
Dan
Abel-beth-maacah
Hazor
GESHUR
BASHAN
SEA OF GALILEE
R. Yarmuk
Mt. Carmel
ASHER
NAPHTALI
ISSACHAR
En-dor
Shunem
Megiddo
Plain of Dor
Jezreel
GILBOA
Beth-shan
Rogelim
Jabesh-gilead
Bezek
Abel-meholah
Plain of Sharon
Thebez
Shechem
SAMARIA
R. Jabbock
Pirathon
Mahanaim
River Jordan
Shalisha
GILEAD
Aphek
Shiloh
Joppa
EPHRAIM
Jazer
Baal-hazor
Rabbah of the Ammonites
Ophrah (Ephraim)
Bethel
Beth-horon
Beeroth
Ekron
Gezer
Mizpah
Michmash
Jericho
Gibeon
Geba
Aijalon
Baal-perazim
Gibeah
BENJAMIN
Gilgal
Kiriath-jearim
Nob
Bahurim
Ashdod
Beth-shemesh
Jerusalem
Azekah
Bethlehem
Harod
Ashkelon
Socoh
Hushah
Keilah
Adullam
Netophah
Gath
Ether
Giloh
Tekoa
DEAD SEA
Hebron
Aroer
Hachilah
Gaza
Jezreel
Ziph
Engedi
Jattir
Horesh
R. Arnon
Carmel
Ziklag
Maon
MOAB
Eshtemoa
PHILISTINES
Plain of Philistia
Beer-sheba
Hormah
Aroer
A.G.H.

聖地圖



BLACK SEA
CASPIAN SEA
PERSIAN GULF
RED SEA
MEDITERRANEAN SEA
CYPRUS
RHODES
HATTI
Hattushash
Boghaz köi
Kültepe
Karatepe
TAURUS
Tarsus
URARTU
Lake Van
Lake Urmia
Araxes
Arslan Tash
Haran
Gozan
MESOPOTAMIA
Carchemish
Alalakh
Ras Shamra
Ugarit
Orontes
Arvad
Byblos
Sidon
Tyre
Hamath
SYRIA
Dura Europos
Palmyra
Damascus
SYRIAN STEPPES
Rabbah of the Ammonites
Jerusalem
Jordan
PALESTINE PHOENICIA
ARABAH
SINAI
Mari
Euphrates
Tigris
Khorsabad
Nineveh
Mosul
Calah
Ashur
Nuzu
Sippar
AKKAD
Akkad
Cutha
Babel-Babylon
Kish
Borsippa
BABYLONIA
Shuruppak
Warka
Uruk, Erech
Lagash
Larsa
Ur
SUMER
Eridu
ELAM
Susa
Persepolis
UPPER EGYPT
Memphis
Nile
Thebes
Karnak
Luxor
Important excavation
0 1200 3000 9000 feet
0 Miles 200
A.O.H.


近東圖

# 2. 聖祖

以色列的歷史是甚麼時候開始的？我們可以主張統一王國的建立是以色列歷史的開始，因為在這時，各部族(支派)才緊密地結合，組織成一個國家，而且，嚴謹而複雜的歷史記錄，似乎也在這時才開始。或者，我們也可主張在各部族定居客納罕後開始，因為這時才第一次清楚地見到，各部族聯盟起來，在他們自己的土地上共同生活。或者，可以再推遠一點，認為離開埃及是一連串決定性的事件，促使以色列各部族在宗教與國家的層面上，團結一致。舊約推得更遠，告訴我們以色列人源自一位共同的祖先雅各伯，他的名字後改為以色列(創32：28；35：10)；同時叙述了一連串有關雅各伯的祖父和父親：亞巴郎和依撒格的事，以及有關雅各伯本身和他十二個兒子的故事(創12-50)，作為出埃及故事的開場白。

在傳統上一直認為這些故事是歷史事件準確的記錄。另一個極端的觀點卻認為，故事不能給我們多少，甚至沒有有關的時代可靠的資料，不過卻反映了那個時代的王朝、宗教信仰和實踐和民俗傳統。無論怎樣，這些故事都有歷史的重要性，至少故事本身就顯示出以色列對她遙遠的過去的了解。要決定它們在資料上的價值和判斷它們能否作為我們現在研究的課題的印證，應該先問以下三個問題：一. 這些故事的性質是甚麼？應該怎樣解釋？二. 故事的叙述，如何與現在所知的其他有關這時代的資料相符？三. 這些故事提供些甚麼有關梅瑟以前的希伯來宗教的資料？

(一)傳統的觀點認為，聖祖的故事的每一個細節都是有關的事件和對話的準確記錄。這觀點是極端不可能維持的，因為萬事都有多種不同的可能性，這固不待言，即使

在文字方面，我們也見到故事很明顯是由幾個不同時代的資料編輯而成，有時甚至同一件事，卻有多種不同的記述。

另一個極端觀點是認爲至少有部分的故事，是取自有關神祇的神話，由神降格而爲人。這一套理論有兩個主要的論點，一方面是聖祖故事的人物的名字(例如加得、阿協爾、特辣黑、米耳加、拉班)與其他古代近東資料中找到的神祇的名字相同。另一方面，有人認爲，個別的聖祖與特別的聖所的關係(亞巴郎與赫貝龍、依撒格與貝爾舍巴，雅各伯與貝特耳)，指向在某一個時期，這些聖祖其實就是該聖所的神祇。但是有關這些名字的證據相當靠不住，同時，這個理論與這些敘述的精神根本不相容，它必然遭受拒絕。

另一個值得討論的觀點是認爲故事中的人物，有時是代表部族或團體。這和在舊約中佔重要地位的「共同人格」(Corporate personality)的概念很相符。舊約通常從明確生動的個人的角度，了解和描寫一個團體的生活；另一方面，一個代表性的個人，也可藉他本身，他所行和所經驗的，具體表現團體的生活。這個思想模式，可見於黎貝加所得到的神諭(創25：23)。依撒格對雅各伯和厄撒烏的祝福(創27：27-29, 39-40)以及雅各伯描述他兒子的詩句(創49：1-27)，這裏所說的個人，其實是和部族或人民的性格和歷史有關。因此，我們可合理地假定，創31：44-49是描寫以色列人與阿蘭人之間邊界糾紛的圓滿解決。除此之外，還有其他的故事，從集體的角度解釋，比從個人的角度看似乎更恰當；但，這絕不可能普遍地應用於每一個聖祖的故事。

我們前面已說過，有些故事將某聖祖與這個或那個聖所相關。無疑，這樣的故事，早已在編成我們現在所見的

記述以前，已經組成聖所神聖傳統的一部分，甚至是形成這傳統的資料，其中有些可能是爲了說明某些聖所的來源而編述的。與此同類的是那些解釋某一種風俗(例如創32：32)、某地的命名(例如創21：31)、或某些自然特徵(例如創19：26)的「推源故事」(aetiological stories)。

既然資料是如此多樣化，單獨一個解釋的原則，自然不能圓滿地解釋所有的故事。故事同時包含集體及個人的成份。因此，解釋這些故事最貼切和最能概括故事的種種特性的名詞就是英雄故事(saga)，因爲故事裏既找不到純幻想小說，也沒有科學化的歷史，只有處理或旨在處理那些確實事件的民俗傳統。要評估它們的歷史價值，必須檢驗考古學的印證。

(二)我們首先要面對的是年代的問題。如果我們要考慮有關聖祖時代的經外證據，我們必須對聖祖在古代近東歷史的架構內所處的地位，有一個粗略的概念。聖祖故事本身對於年代的問題不能提供多少的幫助。聖祖是故事的中心人物；與他們同時代的權勢和統治者，都居於相當次要的地位，有關他們的事件，都沒有歷史或年代的確實性。史家一向都以下列兩點作爲這個時期的開始與結束。第一是有關亞巴郎戰勝四王的故事(創14)。阿默辣斐耳(Amraphel)，這個名字，學者一向都認爲是指著名的巴比倫王哈慕辣彼(Hammurabi)，並認爲他的年代約在公元前二千年。第二是雅各伯和他的家庭下遷埃及的故事(創46)。在公元前一七二〇至一五五〇年，埃及被亞洲的侵略者希克索斯人(Hyksos)統治；一般假定，這是最適合希伯來人移民埃及的時期。那麼，聖祖的時期，約在公元前二〇〇〇至一五〇〇年之間。但是，現在一般學者都認爲阿默辣斐耳和哈慕辣彼並不是同一個人；而且辨認創世紀第十四章的四王也困難重重。再者，現在所掌握的考

古學的資料，顯示必須廣泛地重新調整這個時期的西亞的歷史年代；同時，哈慕辣彼的統治時期，現在一般學者都認爲應推後至公元前一七〇〇年左右。此外，我們也無法肯定，移居埃及是在希克索斯人統治埃及的時期。以下在討論出埃及的日期時，我們會看到，有相當强的理由，支持希伯來人在公元前十四世紀前半期居留在埃及的說法。這樣一來，我們要爲一段相當長的時期尋找相符的考古學證據。與我們的研究特別有關的資料，來自以下兩個來源：在幼發拉的河中游的瑪黎(哈黎黎廢墟)和奴祖(Nuzu)，這是在約涵提比(Yorghan Tepe)發掘出來的古城，在現在伊拉克的基爾庫克(Kirkuk)附近。

在公元前二千年的初葉，美索不達米亞數個地區，甚至在敘利亞和巴勒斯坦，都被閃族入侵者所佔據，這些人一般稱爲阿摩黎人(不過有人對於這個名稱是否適合提出了疑問)。他們最重要的中心之一是瑪黎。從一九三三年以來，在此陸續發掘了數千塊黏土板，爲我們提供不少有關從公元前十九至十八世紀，直至瑪黎城被巴比倫的哈慕辣彼毀滅以前，有關美索不達米亞歷史的寶貴資料。似乎瑪黎的影響所及，包括哈蘭，按創12：4，亞巴郎就是從此地移居客納罕。亞巴郎一些親屬的名字與鄰近各城的名稱相符；同時，一般的聖祖的名字，也和瑪黎文獻上所見的阿摩黎名字相似。文獻也提到一個搶掠的部族本雅明(Banu-yamina)①。根據這些證據，有些學者認爲，聖祖故事所描述的一些部族活動，可在瑪黎文獻中找到相符的背景。

至於奴祖文獻，從這裏，我們看到公元前十五世紀米丹尼(Mitanni)王國，一座古城的社會經濟情況的一幅很鮮明的圖畫。這王國的統治階層是屬於印歐人；但大部分人口是希威人(Hurrian)。這些人不屬於閃族，自公元前

二千年開始，他們逐漸侵入新月地帶的許多區域，其中包括敘利亞和巴勒斯坦。在舊約中，希威人也被稱爲曷黎人(Horites)，這是Hivites一字的正確寫法。文獻所提到的多種風俗和法例，與聖祖故事所寫的，有驚人的相似之處，例如：一對無兒女的夫婦必須收養外人作爲承繼人；不過，承繼權應歸還在領養了承繼人之後出生的兒子；不能生育的妻子可爲丈夫納妾，法律規定，不能驅逐這個妾侍和她的子女；無子的家庭應收養女婿爲子；一個家庭的保護神通常也是世襲的②。重要的不是有沒有相似的現象存在或有多少相似的例子，重要的是：事實上，這些俗例在以色列定居客納罕後的生活記錄中找不到。因此，這表示聖祖的故事，並不只是反映民長和君王時期，以色列客觀環境的情況、生活習俗和信仰而已，還忠實地保留了更早的年代的傳統。

當然，我們必須承認，在瑪黎和奴祖文獻之間，相隔了三個世紀，不過，在奴祖文獻所找到的相似的俗例，應該比文獻本身更古老。同時應該注意的是，由這些文獻或其他資料來源找到的，與聖祖故事相似的證據，都是屬於普遍性的東西。到現在爲止，還沒有任何發現，使我們能相當準確地肯定創12-50章所記載事件的日期；我們也沒有任何考古學上的證據，證明這裏所記的任何一個事件，確實發生過，或其中所提的任何人物，確實生存過。不過，現在我們很清楚，有關亞巴郎、依撒格和雅各伯的故事，忠實地反映了一個比故事形成文字記錄的年代更古老的時期及其情況(有關若瑟的那一套故事留待討論出谷紀時一併討論)。雖然這裏包含一些時代的錯置(anachronism)，但毫無疑問，這些故事包含了多個歷史悠久的可靠的傳統。這些記載所得到的證實，足以使我們不致於輕易否決其中任何一部分，把它視爲不可靠的資

料，除非我們有很強的根據可以這樣做。我們其實沒有很強的根據否定聖祖是眞實的個人，他們眞正生存過，雖然其中有些關於他們的故事，把它們看作與團體相聯的事件比看作個人事件更合適。另一方面，正如我們在前面指出，得到證實的事例是相當普遍性的；同時，除了聖經的記載外，沒有特別的經外文獻可以證明他們的存在。



亞洲人遊覽埃及

(三)創世紀給我們描繪的聖祖的圖畫，是一羣從新月地帶的一區，遷移到另一區的半遊牧人，他們有時甚至遠至埃及尋找食物和牧草。「我的祖先原是個飄泊的阿蘭人」(申26：5)：這是古代以色列人把田間一切初熟的果子，帶到聖殿去獻給上主時所唸的那段公式化經文的第一句，是他們保存了這個說明他的祖先是屬於講阿蘭語的半遊牧民族的經文。

廣泛地分散於不同時期和古代近東不同地區的文獻顯示，這些團體的崇拜通常都可追溯到神祇與宗族首領，或崇拜的創始人之間的一種特別關係。在這一類的崇拜中，與神祇產生關係的，是團體和它的首領或祖先。這是一種

個人性質的關係，缺少客納罕宗教突出神祇與土地或某一個特別的地方相聯的那種特性。而且，崇拜的創始人與神祇的這種親密的關係，是出於個人的選擇。因此，在聖祖故事裏，常見到表達這種關係的稱號如：亞巴郎的天主(或盾牌)(創15：1；28：13；31：42, 53),「依撒格所敬畏的天主」(創31：42, 53),「雅各伯的大能者」(創49：24)。有人認為，這三個稱號，意指三種不同的崇拜的存在，後來這三種崇拜混合而成為梅瑟式的雅威的崇拜，而祖先的神祇，也逐漸與這位雅威認同。即使我們不同意這種說法，有一點還是很清楚的，創世紀所描述的聖祖的宗教，無論在團體或個人方面，都有一種個人的性質，這與聖祖的情況很配合，同時，這也使它與豐收的祭祀和各強國的全國性的崇拜非常不同。這種個人的性質，在舊約宗教的全部發展過程中，一直是一個不變的特質。

聖祖故事還有其他值得注意的稱號或神祇的名稱。在出6：3說天主向聖祖們啓示祂自己說是El Shaddai(傳統譯為「全能的天主」)。這個名字在創17：1；28：3；35：11等處出現過。"Shaddai"原來的意思可能是「屬於山的那一位」；但這是完全不能肯定的。"El Elyon"(至高者天主)一名，在亞巴郎會晤默基瑟德的故事中出現(創14：18-20, 22)，在此，明顯地說明天主是創造者，同時也可能暗指耶路撒冷，因為撒冷(Salem)14：18幾乎很肯定是等於耶路撒冷(Jerusalem)。曾經有學者提出似是合理的說法，認為Elyon是當地聖所(在以色列人在此定居以前)慣用的一個古老神的稱號。此外還有El Roi(「注視人的天主」？參閱創16：13)，El Olam(永恆天主，創21：33)，和El Bethel(貝特耳的天主，創31：13)等稱號。"El"在上述所有稱號出現，這是閃語中意指「神」的一個很普通的名詞。這也是在客納罕諸神裏至高神的稱號。也有學者推

論，上述的以色列定居前的古老客納罕神祇的稱號，或是個別的地方神祇，或是不同地方表達同一至高的神(El)的不同稱號。後者似乎是可能性較高的假設。在敘利亞北部的辣斯商木辣(Ras Shamra)發現的文獻中，有多處是這樣使用這一類混合稱號的。

我們從以後的討論中可看出，以色列部族終於在客納罕定居下來的過程，不但是複雜而且是延長的。因此，我們很難決定，像這一類的當地宗教因素，怎樣及何時滲入聖祖的傳統裏。同樣，有不同特色的神聖地點也是這樣，例如：有聖樹(創12：6；13：18；14：13；21：33；35：4)，有一個聖泉(創16：14)和有聖柱(創28：18, 35：14)的地方。有關半遊牧的祖先的生活與信仰的記錄，滲和了以色列接觸當地宗教後的反省。不過這種種不同的元素，都揉合在一包羅萬象的架構裏，使一連串的故事，組合成一個故事，成了包含着我們現在所見到的意義與特色的故事，作爲以色列在埃及受苦難，脫離束縛，與天主建立盟約的序幕，和作爲天主把客納罕地賜給聖祖後裔的許諾的前奏曲。

**註：**

1　見《古代近東文獻》260頁。The Ancient Near East, ed. by James B. Pritchard，以下簡稱ANE。

2　見ANE p.67-69頁。

# 3．出埃及和入福地

## 故事

從脫離埃及的束縛以至最後終於進入客納罕，這兩件事，不但是舊約前面數卷書的架構，同時在舊約其他章節，也是一再重複和强調——即使不直接提及也間接假定——的主題。我們沒有充分的理由懷疑，這是以色列的民族自覺和宗教自覺最重要的主題。以色列人團結起來成為一個部族的聯盟和一個國家的人民，並不只是由於共同的祖先，而是由於一次被解救的共同經驗和後果，並由於天主用來維繫和結合他們，並使他們互相團結的盟約。他們與土地的關係，不是原始的土著的關係，更不是基於任何所謂征服的權利；這塊土地屬於他們，因為這是神的許諾和恩賜；當他們許多人被充軍異國時，他們希望有另一個與第一次類似的恩寵，替他們收復失土，再一次實現天主的許諾。

我們也沒有充分的理由懷疑這個一再出現的主題，在某種意義上確實與一系列的歷史事件相符，出埃及和征服的事件確實發生過。常有人認為：如果梅瑟這個人不存在，我們就不能解釋透過他所成就的這些事；如果出埃及的故事不是眞有其事，我們實在很難想像，有那一個民族會為自己的祖先，揑造一個這樣不光彩的在埃及做奴隸的故事。無論我們對這種種爭論信服的程度有多大，事實是，出埃及的主題和在這件事之後相繼出現的後果，太深入地滲透在整個舊約的記述裏面了，我們不能隨便把它當作虛構故事而將它抹除，儘管除了聖經以外，沒有任何古老的經外印證。

不過，即使我們承認在舊約有關出埃及和征服的傳統

後面，有確實的歷史事件，我們也很難決定這些事件的日期、性質和範圍。現代不少研究是針對年代問題的；但應該同時考慮希伯來部族間最初的關係與組織。其實，我們不得不同時研究好幾個互相連鎖的歷史問題，不過，可以掌握的解決這些問題的證據，無論是來自聖經或考古學，都不是直接的。

乍看來，聖經的敍述是完全平鋪直敍的：若瑟在生時南下移居埃及；接着埃及幾個朝代對希伯來人的政策；在逃亡中的梅瑟受召回埃及，把自己的民族領出來，終於埃及的災難以及法郎三番五次的放人和反悔，第十種災難的最後打擊，人民的愴惶離去以及在紅海的脫難；走向天主之山的旅程，在這山上訂立盟約和賜予法律，在曠野流浪的艱苦和滄桑；因爲人民的埋怨和不信任導致四十年的延長；最後渡約但河和迅速征服整個地區。

## 地點與時間

整個敍述的細節，即使在地理方面也有許多不能確定的地方，「紅海」(Red Sea)在希伯來文是yam suph，「蘆葦海」(the Sea of Reeds)；一般的看法認爲渡海的地方，不是在蘇彝士灣(Gulf of Suez)的頂端，這似乎離開希伯來人的出發點太遠了，但可能是從現在的蘇彝士運河連接的一個湖渡過。其他的看法，有些認爲是阿卡巴灣 Gulf of Akaba or Aqaba)上端(列上9：26所指的yam suph；耶49：21)，不過這個地點實在太偏遠了；也有提議從斜波尼斯湖(Lake Sirbonis)渡過，但這與出14：2不符。「天主的山」，按希伯來資料，分別指西乃和曷勒布，傳統認爲這是指在西乃半島南部的梅瑟山(Jebel Musa)。反對此說的理由是：這樣一來，以色列人就很接近埃及在這一帶開採銅礦與綠松玉的路線，這未免太危險

了。另一個觀點認爲這座山是在半島北部卡德士綠洲附近；但是雖然有些暗示，衆部族可能在離開埃及後直接前往卡德士(參閱民11：16)，聖經另一處(例如申1：2)卻寫明，西乃與卡德士相隔很遠。再者，從經文記載山上所發生的事，似乎有火山活動的跡象(雖然這不是必然的推斷)，既然在歷史上，西乃沒有任何山脈有火山活動的現象，同時也爲了其他的理由，因此有些學者認爲這座山應該是在阿拉伯西北面，阿卡巴灣之東的地方。儘管傳統的地點，可能有時比一般所說的理由更多，但舊約對於這個問題，並沒有給我們很明確的證據；更沒有給我們足夠的資料，去追溯以民穿過曠野的路線。

有關出埃及的日期的資料較多，但更難判定它們的價值。有四個相關的問題應該先回答：一. 希伯來人何時進入埃及？二. 他們在埃及居留的時間有多長？三. 他們甚麼時候離開？四. 他們甚麼時候佔領客納罕地？

(一)有關聖祖故事的年代(見第二章)，我們曾經說過，希克索斯人統治埃及時期，是若瑟高昇和希伯來宗族在埃及定居最有利的時期，因爲在這個時期，會比由埃及本地人統治的時期，更歡迎亞洲人。不過，埃及也有證據顯示，在其他時期也有從沙漠來的外族人，獲准進入三角洲的東部地區，而閃族人有時也在法郎手下，居於相當高的職位。可能有人以爲若瑟故事中的人名及其他有關埃及的細節，會有助於解決年代的問題。事實並不如此。一些人名(例如普提法爾、阿斯納特、匝斐納特帕乃亞等，見創39：1；41：45)，都有第十世紀的特色。故事提到一輛雙輪戰車(見創41：43，思高譯作御車)，排除了一個比希克索斯更早的時期。一個希克索斯王竟把翁城(厄里約頗里，即太陽城，Heliopolis)的司祭的女兒，許配給若瑟，這似乎不太可能(創41：45)，因爲希克索斯輕視太陽神

「拉」(Ra)，而這神最大的廟宇就建在翁城。像這樣的地方色彩並不能指出一個確定的時期。

(二)至於居留埃及的時間，據創15：13是四百年，而出12：40-41卻說四百三十年。不過，希臘及撒瑪黎雅聖經在接着的經文中，卻把居留埃及以前，聖祖逗留客納罕的時期，也包括在這段時間之內。這可能想以四代概括(聖祖移居埃及前後)整個居留期的說法，調和聖經的四百年之說。無論怎樣，族譜的證據顯示，居留埃及的時間，一定比四世紀短，可能僅僅一個半世紀而已。

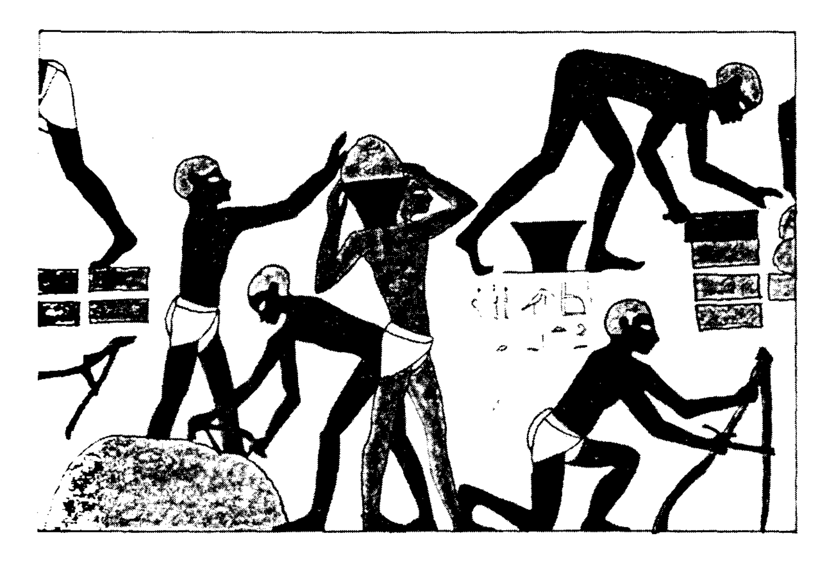
(三)出谷紀的日期似乎從列上6：1可得到明確的指示：即撒羅滿即位後第四年開始建造聖殿那一年之前四百八十年。如果撒羅滿是在公元前九六一年即位，那麼離開埃及的時期是公元前一四三八年，即埃及第十八王朝期間。但有學者認爲四八〇是一個人爲的數字(40×12)，太過工整了，而且這個日期與出1：11的記述矛盾，這裏記載以色列人被逼「爲法郎建築丕通和辣默色斯兩座儲貨城。」這兩座城的遺址已被辨認出來了。辣默色斯以前稱爲亞維里斯，是希克索斯的首都，由辣默色斯二世(Rameses II)在十三世紀重建並恢復爲首都。這位辣默色斯二世就是第十九王朝的法郎，是他在丕通大事建築工程的。但是，主張採納一個較早出埃及日期的學者卻認爲出1：11是竄改的句子，不過他們的說法尚未證實。

(四)和埃及的全部歷史比較，希伯來部族的前往、居留和離開埃及，都不過是次要的事件，因此，在埃及同時期的歷史中沒有記錄，這是一點也不奇怪的。即使我們承認，那許多自然災禍，以及埃及軍隊在蘆葦海覆沒，是涉及國家的重大事件，但這些事件有辱國家體面，可能就是不能留載青史的原因。另一方面，像若蘇厄書所描述的入侵巴勒斯坦那樣的事，我們或許可能從這些文字的記錄和

被毀的城市的殘餘物件中，找到一些線索。公元一八八七年在埃及的阿瑪納廢墟找到的黏土板，其中包含敘利亞和巴勒斯坦兩地的埃及附庸小城邦，向埃及要求增援的信件。信件中提到一些稱爲「哈彼魯」①的入侵者。這個名稱也可從公元前二千年期間在近東多處發現的文獻中見到。它似乎不是指一個特別的種族單位，而是指一些沒有土地、居無定所但略有組織的人羣。一般都把這個名稱與「亞彼魯」(Aperu)視爲同一類的人。在埃及的石碑上，「亞彼魯」常指苦工或庸兵。如果像一些學者所主張的，這些名稱，在語言學上與「希伯來人」(Hebrews)有關聯，那麼，聖經所記載的希伯來人也只是一部分的「哈彼魯」而已。不過，很自然，阿瑪納信件上提及哈彼魯人時，是從自衛者的立場描述若蘇厄的入侵。這樣一來，入侵的日期可以推到公元前一四〇〇年；意味着離開埃及的時期是在第十五世紀中期，而希克索斯時期可能就是開始留居埃及的時間。

爲加强這個主張，加斯堂(J. Garstang)教授聲稱，他在耶里哥考古所得的結論顯示，這個城大約在公元前一四〇〇年被毀的。但是照經上記載，被以色列人攻下的古城如拉基士等，似乎在十三世紀末葉才被毀。而且，聖經記述(户20：14-21；申2：1-9)，當以色列人前往客納罕時，他們必須繞道而行，以避開厄東人及摩阿布人；但考古學的調查發現，這一帶地區，直到公元前十三世紀，還找不到有人在此定居的蹟象。這無形中加强了十三世紀入侵客納罕的說法。此外，應該加上一點，根據甘苑博士(Dr. Kathleen Kenyon)在耶里哥現場的考古工作(一九五二——八)所得顯示，由若蘇厄所摧毀的耶里哥早在公元前一五八〇年左右被毀滅，至於若蘇厄的耶里哥，卻沒有任何證據留下，可供我們考定它被毀的年代。

還有一項考古學的證據是應該注意的。辣默色斯二世的後繼人默乃弗大法郎(Merneptah)，在一塊炫耀他的戰績的石碑上，刻着一系列被攻克的巴勒斯坦的地區和民族的名字，其中有以色列的名字出現，這是最早提及以色列的經外文獻②。既然以色列是以一個民族的身分被列於石碑上，有些人因此推斷，這時以色列尚未在巴勒斯坦定居下來，也就是說，他們這時才進入福地不久。



埃及人製磚

比較平衡的說法，在若蘇厄領導下的侵佔巴勒斯坦是在公元前十三世紀末發生，而出埃及則在同一世紀的初葉開始。如果居留埃及的時間長達四百三十年或四百年(見創15：13；出12：40,41)，那麼下埃及的時期應在希克索斯時期；否則，根據族譜的證據，我們可以假定，下埃及是在十四世紀上半期發生的事，可能在異教法郎伊克納頓 Ikhnaton)時期。但無論聖經或考古學都不能提供一幅

明確的圖畫；而且有些蹟象顯示，考古的問題，必須連同自然的問題以及以色列在客納罕定居的問題來考慮。

## 以色列佔據客納罕

聖經所記載的各項事件，考古學所得的證據，如何與居留埃及、出埃及和征服客納罕連接起來，實在不是一件容易的事，這也表示，實際的情況比我們所讀到的複雜得多了。

(一)希伯來人居留埃及以前，可能已經相當廣泛地在客納罕定居了。聖祖的故事告訴我們，個別的聖祖與他的族人，在巴勒斯坦各地暫住的經過。但我們前面也指出(見第二章)，有時聖經所記載的個人事蹟，可能是代表一個團體的事蹟。創34：25-31所記載的，西默盎和肋未攻擊舍根人的事，如果把這兩個名字看作家族的代表而不是個人，這故事就更容易了解了。這一點在創49：5-7可以得到證明。這些蹟象都顯示，在居留埃及以前，已有相當數目的希伯來人在客納罕居住，而且還涉及武力爭奪的事件(參閱創48：22)；因此有些學者認為，我們有理由假定，這可能是阿瑪納文獻上所指的遷徙的一部分。可能希伯來人就是十四世紀初滲入巴勒斯坦的哈比魯人的一部分，他們直到十三世紀若蘇厄入侵時仍留在此地。

(二)一般學者認為在稍後形成以色列的部族之中，只有少數曾經下到埃及，不過，這方面的證據並不明確。不錯，聖經也寫過一個相當小數目的移民，例如創46：27；出1：5；申10：22都說最初在埃及居留的只不過是七十人。雖然十二支派的祖先都包括在內，但有人認為，這只不過反映作者希望以色列各主要成員，都有過居留和出埃及這兩項重要的經驗而已，而且稍後，蘇24章，描寫了一

個盟約成立的經過，所有沒有到過埃及的希伯來人(也許還包括居住在客納罕的成員)，都聯合起來，宣誓效忠於盟約的天主雅威，祂就是這些在若蘇厄帶領下，渡過約但河的各部族的天主。

(三)聖經所記載的征服的地區主要有四個：河東地區；中部山區；南部地區和北部。

戰勝息紅和敖格王之後，大致上佔領了河東地區，不過根據聖經的記載(户32；申3：18-20；蘇1：12-15；22：1-6)，完全佔領這地區卻是在收服約但以西的地區之後的事。

蘇1-11章描述以色列人入佔其他三個地區的經過。乍看來，這十來章似乎給我們寫出一幅迅速、完全佔領的圖畫，而且戰事都是全以色列人的一致行動。但這卷書後面的那些章節，卻有不少的暗示，告訴我們客納罕一些重要的地區仍然掌握在客納罕人手上，而且有些地方，以色列人是在客納罕人的管治之下生活的(蘇13：2-6；15：63；16：10；17：11-13)。由此我們也可以理解，入福地的後期，以色列人廣泛受客納罕人腐化的原因。另外在户14：44-45；21：1-3，提到從南方來的攻擊；一般都認爲這些戰役，不是由若蘇厄所領導的。

儘管我們不能否認佔領的事實，是一個複雜的過程，而若蘇厄書前半部的敘述不免有簡化和流水式記載的趨勢，但像有些人那樣，把故事分割成許多推源故事(就是解釋地方上的風土人情的故事)，不認爲這卷書的敘述，有眞正的連貫和統一性，這也未免太偏激了。若蘇厄書所記述的一連串事件是連貫而可信的。緊接着第一次成功地攻陷了耶里哥之後，以色列人在西北部，聖經所稱的哈依城，遭受了挫折。這裏所說的哈依城可能是指附近的貝特耳，因爲以色列人在這期間尚未侵佔哈依。第二次攻擊是

成功的，以色列人在收服了基貝紅各城之後，順利地擊敗了南方的五王聯軍；這次的勝利，使以色列人能深入南方的地帶。

到此爲至，重要的基地已經攻下，以色列人可以更廣泛地攻取中央地區了。不過，若蘇厄書接着所敘述的若蘇厄的戰役，出現了一些問題。這裏(蘇10：28-39)所說的，若蘇厄攻取南部各城的方法，不能和民長紀第一章所描述攻城情況協調。同時，按經上的記載，若蘇厄曾經徹底毀滅了北方的重要城市哈祚爾(蘇11：1-15)。有部分學者爭論說，以若蘇厄的軍力，他很難從中部的山區，越過厄斯得隆平原進攻北方，因爲北方與南方的交接處有一列防衛的城市保衛着。但有困難不等於不可能；考古學家在哈祚爾所進行的發掘，證明這座城是在十三世紀末期被毀滅的。似乎南方的各城如：拉基士、德彼爾、厄革隆等，也在這期間被毀滅。因此，有相當多的考古學上的證據，與聖經的記錄是不矛盾的。不過我們也要小心，不能過分依賴這些證據。它們根本不能給我們一幅和諧的佔領客納罕的圖畫。有關佔領和定居的基本證據仍是聖經的記錄。若蘇厄書的敘述，是申命紀學派歷史(若蘇厄書至列王紀下)的一部分。這個歷史學派特別强調以色列的團結，而且很抗拒客納罕的影響。和其他各卷書一樣，此書的歷史也採用早期的傳統和文獻；但用編輯手法，使戰役表面看起來好像是一個迅速、連貫的過程，最後的結果是：消滅全部客納罕勢力。

## 以色列的宗教形成的因素

從舊約其他書卷論述這些事件的觀點，我們可以清楚地看到，後世回顧歷史，不只認爲這是以色列部族聯盟創立和他們終於在客納罕定居下來的時期，更認爲這是以色

列宗教形成的重要時期。在他們看來，以色列的信仰、崇拜和服從都是相聯的。因此，我們應該問：如何從這些事件，合理地推論和認識有關梅瑟宗教的一切。

出3章梅瑟蒙受召叫，暗示以色列的天主的名字，是在那時啓示給人們的(見出3：13,14)，不過在出6：2,3更明確地說明，聖祖所認識的天主，一向就是「全能的天主」El Shaddai)，此刻天主把自己的名字：雅威(Yahweh)啓示給梅瑟③。從聖經的其他地方也可以看到，雅威這個名字在梅瑟以前已經被人所知和使用(例如創4：26；15：7；24：3)。這個看來似乎混亂的現象，完全是因爲在「創世紀—戶籍紀」中，同時出現三個主要的資料來源所致。其中最古老的是雅威典(Yahwistic source)，或簡稱J，假定「雅威」這個名字在梅瑟以前已知。其他兩個分別是厄羅因典(Elohistic source)，簡稱E(此名稱的由來是因爲這些資料用“Elohim”這個名字稱天主)；和司祭典(Priestly source)，簡稱P，兩者都聲稱雅威這個名字首先啓示給梅瑟。因爲在舊約，名字不只是爲了方便的符號，而是切實地表達叫這個名字的人的本質，把天主一個新名字啓示出來，代表宗教的一個新的開始。因此，出3：13,14 E)及6：2,3(P)都說明，這個新的開始是透過梅瑟的工作而來的。

也許有人會假定，既然梅瑟是在埃及宮廷長大，他的訓誨所包含的超卓嶄新的成份，應該源於埃及，一般都認爲異教者伊克納頓法郎所推行的宗教改革，本質上是一神性的。但是以色列的一神論與伊克納頓的信仰有很大的分別；同時，除了智慧書之外，埃及宗教對舊約的影響顯然不大，這是個驚人的事實。就聖經的記載而言，它似指向梅瑟受外來宗教影響的可能性很高。他是在米德揚這個地方受召叫的，而他所娶的妻子是此地司祭的女兒，也是在

此地，這個神聖的名字啓示給他。稍後，在啓示法律和在西乃訂立盟約之前，梅瑟的岳父耶特洛來找他，讚揚雅威解救以色列的偉大行動，不只和亞郎——以色列司祭職的典型——共同獻祭，同時也就梅瑟，以色列至高的立法者，審判百姓案件的事，向他提意見。民1：16說梅瑟的姻親是刻尼人(Kenite)。刻尼人可能與米德揚人有關係，從聖經的其他地方(民4：11,17-19；撒上15：6)，我們知道刻尼人對雅威很虔誠，對以色列人也很友善。因此，梅瑟可能在某種程度受了他們的影響；不過就我們手頭上所有的資料來看，我們不可能確定這種影響的性質和程度。可以肯定的是：從埃及解脫出來的事件，在以色列的宗教上，留下很深刻的記印。

這裏有兩個普遍的性質是應該注意的。第一，雅威是在歷史中行了威武事件的天主。以色列人對這種神聖的活動的意識，在以色列日後的發展中仍然歷久不衰。出埃及事件一再重溫。每一代的先知，都從他們自己那一代所發生的事件，解釋雅威當時和將來的工作；於是在以色列逐漸形成一種思想，認爲最後的結局就是雅威的計劃在歷史中實現。第二，在故事中有一種先知的元素。出埃及的故事，不只是一系列令人敬畏並要求人們信仰的事件而已。梅瑟蒙受雅威召叫並得雅威向他啓示自己的計劃，他就是先驅者，是解釋所發生的種種事件的人。這無疑是預先奠定了以色列的先知傳統；因爲按天主的旨意解釋事件是先知任務中很重要的一部分。

現在讓我們討論以下的幾個問題：(一)雅威的本質；(二)祂和以色列的關係；(三)祂對以色列的要求。以上各點，我們都可以根據出埃及的各傳統而推論。

(一)從以上所討論的，我們似乎可以假定，「雅威」這個名字，是了解以色列的天主的本質，一個很重要的線

索。有關這個名字的字源學，學者提了多個不同的理論。不過大部分都和我們的目的沒有甚麼關係。問題不是「這個名字的原義是甚麼？」問題是「這個名字對以色列人的意義是甚麼？」可能出3：13, 14是一個重要的線索；在此，這個名字是和動詞「存在」(to be)有關：「我是自有者」(I AM WHO I AM或如修訂標準本注：I WILL BE, WHAT I WILL BE)。這裏「存在」這個動詞的意義，並不單指徒然的存在，而是指在活動中顯現的存在。雅威藉祂所做的事顯示祂是誰；而且，這種啓示，將一代一代地，從祂為祂的子民所做的事中持續不斷。

從出埃及的事件中，以色列認識到雅威是一位拯救的天主，祂憐憫受苦的奴隸。故事也暗示祂是自然力量之主，因為祂曾降災於埃及，帶領以色列人渡海，在曠野中供應他們食物。還有，祂按自己的意志在埃及行事，因此，祂也不會被祂在聖山上的活動所限，也不會像較後期的經文(例如撒上26：19；列下5：17)所想像的那樣，局限於客納罕地區。埃及諸神在這些故事中根本無立足之地。

那麼，在這個階段，雅威已被視為唯一的神嗎？梅瑟是一個一神論者嗎？這個問題所用「一神論」的字眼是「年代錯置」了。梅瑟不是後來的時代所理解那種抽象的一神論者，不過有人認為梅瑟的信仰是「實踐」或「開啓」一神論的範例，這是有理由的；就是說，雖然在這個階段，沒有明確地否定其他神的存在，一神論的胚胎已經有了。有兩個事實可以支持這種說法。在出埃及的傳統中，雅威不容置辯地是歷史和自然之主，無論在甚麼情況之下，都是按祂自己的意志行事。同時，祂要求祂的崇拜者專一的忠誠，祂表現極度的不妥協，絕不容許實質地接受其他神祇存在的作風。這種實踐的性質，即使在較後期的舊約雅威

信仰裏也很明顯。從一開始，這就不是在書本所教導的抽象一神論，而是雅威的主權有效地在歷史和自然界中表現的事實，和祂要求國家與個人在生活上，專一地忠於祂的權利。

雅威要求子民專一的忠誠，祂這種要求，在「你的天主是忌邪的天主」(出20：5)這句話裏表露無遺。忌邪(英譯jealous)這個字不能隨便從現代的意義了解。這個字意涵着雅威對子民積極的關注或熱切地推行祂的理想；從反面來說，是祂對於不忠心和不服從絕不妥協，從正面說，是祂對子民積極的關心。

雅威也是一位神聖的天主。神聖的和神聖(holy and holiness)這兩個詞，在舊約裏的用法，首先和最重要的，是指雅威崇高的威嚴和「他性」(Otherness)。祂是「神聖的那一位」；地方、時間、物件和人之所以神聖，只因爲與祂有關。這裏所說的「神聖」，不是賦予遙不可知的神祇一種抽象的屬性。神聖的天主是生活的、活躍的天主，祂在人們的生活中顯示祂的臨在。神聖也不等於道德或正直，雖然舊約有些地方顯示兩者之間的密切相聯性。

(二)以色列受召成爲一個神聖的國家(出19：6)。這表示以色列是屬於雅威的。當國家的結構和組織，尚未在君王統治時期形成以前，以色列的部族同盟所表現的團結，顯然是來自他們與雅威的共同關係，在此，有兩點是很重要的：

第一. 他們的團結是由雅威對他們所做的事而來，這一點舊約有些地方是以「雅威揀選了以色列」這一句話表示。在這個意義上，他們是祂的選民，他們的存在，不是由於他們自己的成就，而是由於雅威的行動和計劃。

第二. 這種關係是以「盟約」表示的。在舊約宗教裏，盟約的概念是基要的概念，它顯示這種關係包含義務的成

分。在天主與諾厄立約(創9：8-10)，與亞巴郎立約(創15,17)的故事中，天主答應做某些事；這樣一來，重點無疑是落在神的誓言上。但是，在出埃及之後的盟約故事裏，明確地列舉出來，是立約之後以色列應履行的義務。在盟約中，在雅威這方面，祂對祂子民的關心當然包括在內。立約以前祂已把他們解救出來；同時賜予福地和祂在福地賜給他們的種種福佑，都是解放的種種後果，其中最重要的是在盟約中和以色列建立的關係。盟約的要素，卻由「我要以你們作我的百姓，我作你們的天主」(出6：7；參閱耶31：33)這句話扼要地總括。

有些學者認爲，盟約的概念，是比較遲出現的神學元素，是後來的人附加在這些敘述故事內的。但是以十誡(出20：1-17)所表達的盟約形式，與公元前一四五〇年至一二〇〇年間，赫特君王間所立的條約，有極大的相似之處。條約一再重複君王對附庸國的恩德和他們對君王的義務、聯盟、進貢、服務和接受他的裁判權等等。所以常有人提醒以色列雅威對他們所行的威能大事，呼籲他們以忠誠和服從回報祂。

由此，我們可以看到，以色列的團體，不是由血緣而是由雅威的行動組合成的。他們彼此相屬，只是因爲祂已經召選了他們爲祂自己的人民。另一個後果就是，雅威對以色列所要求的服從，就是以色列對雅威所做的一切感恩的回應。因此我們不能說，以色列把天主囿於一套誡命之內。十誡的序言是「我是上主你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所。」(出20：2)拯救的天主顯赫威武的行動，是給予以色列誡命的先決條件。

(三)要詳列雅威對梅瑟時代的以色列的要求其實不是一件容易的事，梅瑟五書所記載的一大堆法律，實在是一個複雜的文字綜合體。肋未紀所錄的全部以及出谷紀和戶

籍紀所錄的大部分法律，都是來自司祭典。這個傳統雖然也包括不少古老的資料，不過很可能是在充軍期間或之後不久編輯成的。在這些法律之中，有一套稱爲「聖潔的法律」(肋17-26)，其出處和年代都不詳。至於申命紀法典(申12-26)，很可能就是約史雅爲王時在聖殿裏找到的那卷書(列下22)：其中一些特徵反映了七世紀的情況；不過它的基本材料應更古老。出20：22-23：33所記載的約書，假定定居的農業生活。有趣的是，它與哈慕辣彼法典以及亞述、赫特和叔默爾法典都有相似之處，毫無疑問，這些元素是透過客納罕的影響而帶進以色列的。這個集子以很有趣的方式，集合了兩類不同的法律：一種是決疑的個案法(casuistic law)(例如出22：1-17)，有相應的法庭背景，在此，所提的案子可有爭辯的餘地，不是絕對的；另一種是絕對法(apodictic or categorical law)，以「你應」及「你不應」或「你可」及「你不可」等形式表達(例如出22：18-30)，相應的背景是信徒的宗教聚會。不過，在以色列人眼中，整套法律都是表達以色列天主的旨意。

與我們的論題有關的是大家所熟悉的、以兩種不同的形式表達的十誡(出20：1-17；申5：6-21)以及出34：12-26所記的較短的條文。後者有時亦稱爲「禮儀十誡」(Ritual Decalogue)。讀者必須稍微做一些算術，才能把誡命的數目編成正好十條；不過它的禮儀作用是很明顯的。相反，「倫理十誡」(Ethical Decalogue)這一詞卻用於出20：1-17和申5：6-21這兩段。其實這樣的分類也不是很準確的，因爲，例如有關安息日的誡命，根本就是一條禮儀誡命，不過它有很強的倫理重點卻是無可否認的。有時也有人爭論說：在宗教內，倫理的重要性，通常都比禮儀的重要性遲發展，這是一個普遍的原則；在十誡的情形來說，所謂的倫理十誡，不但反映而且是出自公元前八



哈慕辣彼石碑

世紀的先知的道德訓誨。但是，所謂的普遍原則是可疑的；同時，以倫理十誡作爲其古老格式的傳統標準，是否就是先知的道德訓誨的基礎，還是一個可爭論的問題。在本質上，十誡對於以色列的宗教和道德訓誨來說，是這樣的基本，我們很難想像，在佔據福地之後這些誡命才從革新中演變出來。相反，我們可以合理地假定，這些誡命源於梅瑟，只是最初的形式可能是比較簡短。有學者提出一個有趣的假設：認爲屬於南方資料：雅威典(J)的「禮儀十誡」，是由一羣移居到客納罕來的部族所採用的法典，他們從長年累月地與刻尼人的接觸中，逐漸學會了雅威的崇拜；至於最基要的十誡，卻是那些在梅瑟領導下穿過曠野，又在若蘇厄領導下入侵客納罕的部族所領受的。他們這些法典，充分反映出他們獲得神的救援的經驗和他們認爲必須作出重大的決定的需要。無論怎樣，我們所熟悉的十誡，有效地表達了遠古以色列的宗教和道德的基本標準，和他們與雅威的拯救行動的關聯。

與曠野流浪時期相聯的最有意義和最重要的聖物就是約櫃。這是一個用皂莢木做的櫃，在曠野時期，由以色列人抬着和他們一齊流浪。佔據福地之後，有一個時期，約櫃是安置在史羅的聖所裏，後在一次戰役中被培肋舍特人擄到克黎雅特耶阿陵去，又由達味迎回耶路撒冷，最後才在撒羅滿建的聖殿的至聖所內安頓下來。如果我們要問：這個歷史悠久的物件的宗教意義是甚麼，我們應該考慮在不同時代對它可能有不同的了解。那個作戰時抬着約櫃上戰場以確保勝利的故事(撒上4，參閱撒下11：11)，暗示雅威在祂的人民之間威武的臨在，尤其在對抗雅威和祂子民的共同敵人的聖戰中臨在。戶10：35, 36就表露這種心態，作者這樣向約櫃禱告：

上主，請你起來，使你的仇敵潰散，

使懷恨你的由你面前逃走。

上主，請歸來，住在以色列千家萬户中。

稍後，約櫃被視爲不可見的雅威的寶座。在申10：5，約櫃是存放約板的地方，因此有「約櫃」以及「證言之櫃」等名稱。這可能不只在某方面和已顯示的雅威的旨意有關，同時也和雅威旨意的啓示有關(撒上14：18)。約櫃作爲雅威臨在的一個强而有力的象徵，和作爲作戰的軍隊的護佑。很明顯，它對於在曠野流浪的時期和一個禁止崇拜偶像的宗教是很適合的。

根據出33：7-11，梅瑟常到紮在營外的帳幕(稱爲會幕)去與天主談話和聆聽祂的旨意。這和司祭典詳細描述的帳棚(出25-27, 30, 36-40)，無論在地點和性質上都不同，司祭典所描寫的帳棚處於營地的中央，是放置約櫃和其他神聖器具的地方。有些學者認爲，這個複雜的結構，不過是把撒羅滿的聖殿主要的特點，反射到梅瑟時代而已。但在達味王朝期間，約櫃確已安置在耶路撒冷的一個帳棚內(撒下7：2)；這個帳棚與司祭典詳細記錄的帳棚可能有些關聯。無論我們對於其中的細節，多麼不能肯定，但有一點是清楚的，以色列有一個擁有很長歷史傳統的神聖帳棚，這和他們流浪曠野的情況是很配合的，同時它也一直保留到佔據福地以後的時期。

儘管亞毛斯(5：25)和耶肋米亞(7：22)似乎否定在梅瑟時代有祭獻或奉天主命令獻祭，但那時有舉行某種祭獻是無可置疑的(例如出18：12；24：5-8)，雖然早期的祭獻，肯定比後期的簡單得多。

至於法律所規定的慶節，在以色列的傳統中，逾越節和出埃及的關係最密切，因此和以色列在梅瑟時期的宗教

關係最密切(出12；特別是12：21-27)。宰殺了一隻羔羊，把牠的血塗在門框和門楣上；牠的肉就是祭祀餐的食物。這是為期七日的慶節的開始，在這期間應吃無酵餅。但一般學者都認為，無酵節是以色列在客納罕定居後採納的三個農業慶典之一(其餘兩個是五旬節和帳棚節)，後來逐漸演變，逾越節(畜牧的慶禮)和無酵節(農業的慶禮)合併，因為兩者都在一年中的同一時期慶祝。但慶節的歷史帶來很複雜的問題；同時，作為一個半遊牧民族，一如定居客納罕以前的希伯來人，他們多少會有一些種植穀類的經驗，不一定對一個有關穀物新收的慶節感到陌生。

守安息日作為一週之中的休息日，在後期顯得越來越重要，因為這是使猶太人與他們的非猶太近鄰，截然不同的、顯著的特徵之一。這個名稱與一個意指停止的動詞(to desist)有關。在創世紀卷首的創造故事中，第七日休息，與天主的休息或天主經過六日的創造(創2：1-3)之後，停止工作有關。這是出20：11所提出的守安息日的理由。另一方面，在申5：15，它卻與出埃及和解除艱苦的束縛有關。在禮儀十誡(出34：21)和約書(出23：12)中，其中一項命令是第七日停止工作；但沒有用安息(Sabbath)這個名稱，不過用了相應的動詞：停止(to desist)。在歷史書和先知書中某些章節裏，安息日與新月(朔日)是一對的，每月而不是每週遵守。問題是：在充軍前，安息日是否和朔日一樣，每月而不是每週遵守。有些人提議，在十誡裏，守安息日的誡命的原始形式，只是簡單的「應記住安息日，守為聖日」(出20：8)，或「遵守安息日，奉為聖日」(申5：12)，而接着指明「第七日」是後來加上去的，大約在猶太人受巴比倫影響的時期，猶太人開始把安息日改為每週遵守的休息日。但巴比倫對於這個事件的影響並不很大。在巴比倫，至少在

兩個月之內，逢第七、十四、二十一、二十八日，某些行動必須避免；但和安息日不同，這些日子是屬於邪惡和不祥的日子。第十五日稱爲「shapattu」，但不是休息的日子。毫無疑問，我們必須承認，安息日也和其他的宗教制度一樣，有着它自己的歷史；但我們有理由假定，出23：12；34：21所提到的每週休息的日子，與我們所知道的，充軍之後猶太人所守的安息日以及十誡的安息日是相同的，它的來源可以一直追溯到梅瑟時代。

總之，我們現在所見到的五書的法律，是複雜而且有着一個很長的發展的過程；不過在遵守這些法律背後的主流思想，是以色列對這位把她從埃及的奴隸生涯中帶領出來的天主，表示感恩的回應。

**註：**

1　Habiru見ANE, pp.262-77；見舊約時代文獻，Documents from Old Testament Times, ed. by D.Winton Thomas, pp.38-45，以下簡稱DOTT。

2　見ANE,p.231；DOTT, pp.137-41。

3　Yahweh或Jahveh，一般都認爲是這個名字的正確寫法。隨着時代的演變，崇敬的情緒使猶太人盡量避免直呼這個神聖的名字。於是他們用“Adonai”意即上主代替。“Jehovah”這個怪異的形式是由於錯誤地把Adonai的母音納入希伯來字Yahweh或Jahveh的子音YHWH內而來。

# 4. 從定居到撒羅滿

## 調適與統一：民長時期

很難在兩個時期之間，畫一條清晰的歷史分界線，這是衆所週知的事，但如果手頭上的證據不足就更困難了。不過，從若蘇厄去世後到撒烏爾開始統治之間，以色列這段歷史，和它的前期及後期，是完全不同的。隨着侵佔福地之後，必然是一個調適和統一的時期。這些半遊牧的牧人，要逐漸學習務農，成爲定居的農夫，在這期間，他們所受的影響來自客納罕文化。國家多處地方仍須面對政治的壓力和軍事的危險，隨着時間的過去，以色列部族聯盟的生活，加入了不少新的因子，需要有更强的中央組織系統的呼聲，也相應地日益迫切起來。在每一種情況下，宗教的元素，都會影響所有的改變，同時也受着它們的影響。

在這期間，也和佔據福地至被充軍之間的其他時期一樣，我們主要還是依靠申命紀學派歷史(見第一章)，同時也應該記住，這段時期不像我們從聖經所見的那樣，是一系列分開的書卷而是一段整體的歷史，根據多種較早的資料寫成，是對以色列生活的一個特別的解釋，特別强調理想的全以色列的團結和毫不妥協地排斥客納罕的影響。

在蘇24章，有一段描寫以色列各部族在舍根大會合，若蘇厄提醒各部族的族長，不要忘記雅威對他們所做的一切，呼籲他們忠於雅威並和祂建立盟約。這是佔據福地的過程和把土地分配給各部族的高峯，同時，表面上，這也是更新上一代在曠野所訂立的盟約的聚會。不過，當然還有其他的內容。我們曾指出，可能他們之中有些希伯來人一直居住在巴勒斯坦，從來沒有到過埃及。對他們來說，

在舍根的盟約，就是加入聯盟的生活，和分享所有宣認雅威大能行動的信仰。因爲這個盟約團體不是基於血緣因素而是神的救援的結果，這些人以及其他人也可以加入這盟約的聯繫中。客納罕人、阿摩黎人、赫特人、基爾加士人、培黎齊人和曷黎人早住在福地內，這裏是一個多元民族雜居的地方，一部分是閃族，一部分是非閃族，他們之間，除非從外地壓下來的政治統治，否則沒有政治上的統一。因此，他們之中有某些人組成部分的以色列，這是絕對可能的事。舍根似乎是以色列與當地早期的居民融合的中心(參閱民9)。

一般用來説明以色列部族的名詞是：「近鄰同盟」(amphictyony)。這個名詞源出於希臘語，是指多個團體或部族的一種聯合，他們以一個古代的聖所爲中心，定期在此聚會。不過我們不必過分强調兩者之間的相似之處；因爲以色列的情況有些特別的因素是別的聯盟所沒有的。我們知道，在以色列，有約櫃臨在的聖所，往往就是各部族崇拜的中心(例如撒上1-3提及史羅的章節)。不過約櫃不是常在同一個地方，因此，中央聖所在不同的時代設在不同的地點。而且，雖然十二部族的名單在相當早期就可見到(例如創49)，但從嚴格的意義了解十二部族，可能產生錯誤，尤其是這個時期的以色列十二部族。勒烏本和西默盎的重要性逐漸衰落。厄弗辣因和默納協似乎從若瑟的部族發展而來的。猶大部族有一個頗長的時期似乎是處於相當疏離的地位。在德波辣的凱旋歌(民5)中，沒有提及這個部族的名字，這是很值得注意的事。

緊接佔領福地之後的時期，以色列的安全和獨立，主要受到兩方面的威脅。一方面，有些部族曾被他們的客納罕鄰居或在邊界外的居民短期征服。另一方面，部分的土地，也常受東西的侵略者蹂躪。民長紀前半部對這種情況

有詳細的描述(民2：6-16：31)。

第一個故事是一個令人費解的故事。那是說家住南方的敖特尼耳(民1：11-15)把以色列從美索不達米亞王雇商黎沙塔般(Cushan-rishathaim)手中救出來的故事(民3：7-11)。故事中的壓迫者的名字(雙重狡猾的雇商)似乎是假名；他的眞正身分，到現在爲止學者還不能確定。有學者認爲，他不是美索不達米亞王而是厄東王(因爲希伯來文出錯的機會遠比英文大)。

第二個壓迫者是摩阿布王厄革隆，他的專權被機智而有謀略的厄胡得中止。他被厄胡得刺殺後，摩阿布的統治也跟着被一場革命推翻了。

另外兩個保存下來的記錄是北方的部族，戰勝客納罕人的故事：一個是民4章的散文體故事，另一個是在民5章的一首詞藻華麗的古詩德波辣的凱旋歌。詩歌可能是在事件發生的年代或近於那個年代寫成。納斐塔里族的戰士巴辣克，受了女民長德波辣的啓發，在大博爾山聚集了各族的壯丁，率領他們和息色辣帶領的客納罕人作戰。這個事件引起學者的興趣，主要的原因有二：這是若蘇厄佔領福地之後，唯一有記錄的以色列人與客納罕人重要的衝突事件；而且這是一個在平原上戰勝一支陣容强大的戰車隊的戰役。較早時以色列戰勝入侵者的戰役，似乎大部分是由於出其不意的進攻，使敵人措手不及，或利用游擊戰術或巧妙地利用地勢而克敵。他們最擅長在山區作戰。在平原上，他們只有受擁有戰車的敵人蹂躪的分兒(見蘇17：16, 18；民1：19)。但在這次的戰役中，平原上的戰車，在暴雨下一輛輛都陷在泥濘裏動彈不得。

現在戰場轉到中部的山區。以色列的農夫不斷被米德楊人和阿瑪肋克人以及東部的其他部族搶掠。一個默納協族人基德紅受雅威的召喚，帶領一支抗暴軍反抗。他這支

隊伍的人數，經過刻意而劇烈地減少之後，它所取得的勝利在歷史上一直傳爲佳話，以致「在米德揚的那一天」，在許多世紀以後，仍代表着一個重大的、非常的勝利(依9：4)。

雖然記述也包括折毀客納罕的巴耳祭壇事件(民6：25-32)，但是，無可否認，他們共同禦敵的需要，是促使日後以色列人與客納罕人，更進一步的混合的許多因素之一；同時，值得注意的是，在基德紅衆多妻妾之中，至少有一個是客納罕女人(民8：30-31)，她所生的兒子阿彼默肋客曾在舍根稱王(民9)。據說舍根人當年也曾請求基德紅做他們的君王，只是他沒有接受(民8：22-23)。

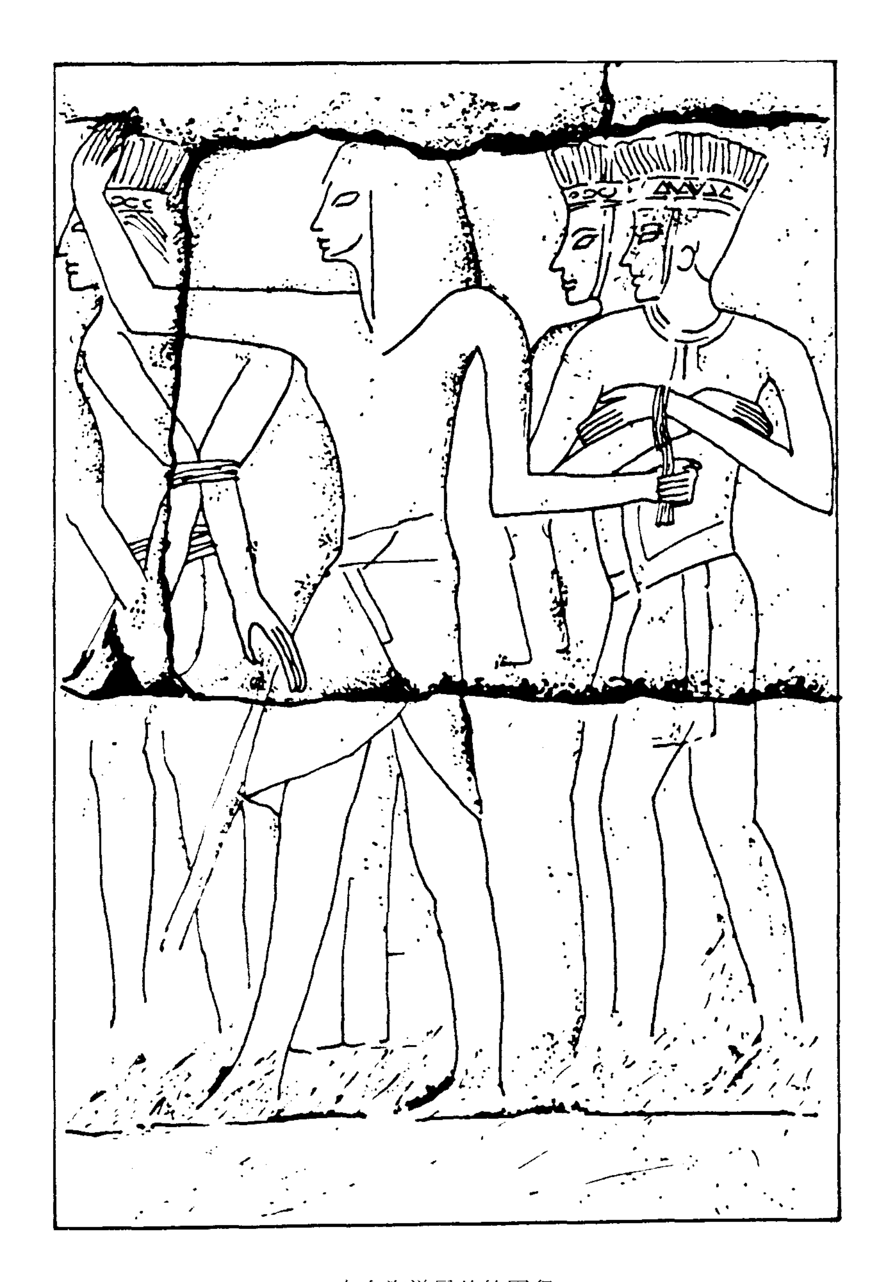
河東的阿孟王國侵略基肋阿得，被基肋阿得的流氓依弗大所驅逐(民10：17-12：7)。他的勝利基於他個人的領導才能，同時也由於他輕率地許下的一個諾言，勝利後把女兒獻作犠牲。這個沉痛的悲劇事件，也是一個包涵重大宗教意義的事件，這顯示以色列有一個時期也是實行人祭，同時因爲這裏也提到每年一次哀悼依弗大女兒的風俗，這可能與一個豐產崇拜有關。

在三松的故事中，我們不但見到一個不同類型的拯救者，同時也見到一種本質上不同類型的危險。三松在現代的讀者看來，是一個壯漢和丑角的混合品。作爲一個從母胎一直到死，終生獻給天主的人(民13：5,7；16：17)，他是以特殊的方式獻給雅威的；但很明顯，他並沒有完全遵守一個獻身者應守的規則(聖經的其他章節提到這些規則，例如：户6：1-21)。當然，在此我們應該記得，獻給一位神祇，許諾爲祂服務，不是必須包含道德涵意的，這點和現代的看法不同。最基本的不是現代流行的所謂清規，只是特別挑出來爲神服務，如此而已。不過三松不像其他的民長，他不是以得到啓示和啓發他人的身分行事。

他的功績由他獨力取得，完全不靠帶領他手下的一羣人或其他部族作戰贏得。他屬於丹部族；他的故事背景是在山麓地帶，是丹部族在遷移北方以前所佔據的地方(民18)。

他們移居是因爲受培肋舍特人的壓力。隨着邁諾斯王國(Minoan empire)瓦解之後，地中海東面一帶地區，形成了一股巨大民族遷徙潮，培肋舍特人也是其中之一。他們的名稱，在十三世紀或更早的埃及的碑文上出現，是屬於那羣所謂「海洋民族」的一部分。他們的盔甲，尤其是他們那些出色的羽毛頭飾，是埃及的浮雕常見的題材。他們企圖入侵埃及，結果被驅逐；其中有部分人就在巴勒斯坦沿海一帶定居下來。他們所佔據的地方，從約培開始一直到南部的迦薩，屬於他們的五個城市是：厄刻龍、阿市多得、阿市刻隆、加特、迦薩。他們的物質文化比以色列人高，尤其精於手工藝和鑄造金屬武器和器具。在這個時期，他們對以色列人的威脅比其他的敵對勢力更大和更嚴重；有一個時期他們幾乎雄霸了整個國家。三松和他們對抗的時期，毫無疑問，是在他們剛開始發展勢力的時期。稍後，擴大的危險越來越顯著，直到撒慕爾的恩師厄里的時期和撒慕爾自己那個時代，從情勢看來，培肋舍特人好像很快就要征服整個以色列了。就在厄里逝世以前不久，他們對以色列人取得了雙重的勝利(撒上4)，連約櫃也被他們擄去。從他們後來的活動看來，他們是有足夠的力量，更廣泛地佔據以色列大部分土地的。

我們現在從民長紀所見到的，以色列這種種急難和得到解救的故事，自成一個連貫的敘述。不過，故事與故事之間，以及把故事連接起來的架構，還是有不少很明顯的重要分別。這個連接的架構有三個主要的特點：一·年代的編排；這是從出埃及到建築聖殿(列上6：1，參閱第三章)之間，這個貫連的大系統中的一段；二·有一系列的



來自海洋民族的囚犯

宗教性的評語，說明危難表示雅威對以色列叛教的懲罰，而解救是祂對他們求救的回應；三·認為危急與解救，影響全以色列，而帶領子民取得勝利的民長，他的權柄也是針對整個國家的。但是，如果脫離連接的架構而分別閱讀每一個故事，我們所得到的印象是：一個故事針對一個特別的地區和一個或多個部族，而有關的領袖只有一地區而不是全國的領導權。故事是申命紀學派歷史家所用的材料，而架構是他用來安排和解釋這些材料的工具。他點出的背叛和苦難，悔改和解救，是典型的申命紀學派的道德觀；他所強調的全以色列的統一，也是典型的申命紀學派的以色列統一的理想。但是如果急難不是影響全以色列，而只是地區性，如果民長的權威只是限於地區性而不是全國性，那麼，這些片斷，不一定是連續發生的事件，可能發生的時間也重疊；民長的時期，應該會比全書的人物所假定的時間短得多。

一般來說，民長是分成主要與次要兩種：次要的民長只有很短的記述，他們是：沙默加爾(民3：31)、托拉(10：1-2)、雅依爾(10：3-5)、依貝贊(12：8-10)、厄隆(12：11-12)及阿貝冬(12：13-15)。出現在危難故事裏的，都是主要的民長(敖特尼耳、厄胡得、德波辣、基德紅、依弗大和三松)。他們主要的任務就是在雅威救助祂的子民的過程中，扮演代理人的角色。在這個範圍和從這個意義上說，他們是拯救者。照聖經的說法，雅威的神臨於他們大多數人身上。突然之間，他們得到異常的能力，或是表現得非常勇敢、有過人的技巧、力量或特殊的領導才能。民長就是靠着這些神恩的賞賜(天主所賜予的特殊的恩寵)，而不是憑着任何官方的委任或世襲的特權，行使他們的權柄。以色列人擁護基德紅為王的故事，顯示了從純粹神恩的領導轉為世襲的君王制的可能性。這種可能

性在君王制度完全確立之後變成了事實，儘管傳統的神恩領導不曾完全被取代。在民長時代，部族的組織根本就是相當鬆散的；連續出現的危急情況以及由一個人行使的權柄——雖然這權柄是個人的、地區性和暫時性的，無疑更促成了君王制度的實現，不過，最後的刺激卻來自培肋舍特人的威脅。

## 統一王國的開始：撒烏耳

撒慕爾代表以色列第一個和最偉大的策立君王者。君王制度是透過他引進以色列的，同時，撒烏耳和達味都經他傅油而爲君王的。他是在史羅聖所，在大司祭厄里的教養下長大的。那時正當培肋舍特人對以色列的威脅最嚴峻的時候。以色列人在阿費克兩次慘敗，最後連約櫃也被培肋舍特人擄去。考古的證據顯示，史羅被毀滅，不過在撒慕爾紀上並沒有記載這件事(參閱詠78：60；耶7：14)。培肋舍特人爲了加强他們對這個地方的控制，在幾個重鎮駐紮軍隊。在撒慕爾的年代，他們對以色列人的鉗制毫不放鬆，而且因爲他們嚴禁以色列人從事冶鐵業，使以色列人更難圖謀叛變(撒上13：19-22)。

聖經記載撒慕爾曾做以色列的民長(撒上7：17)；但是經文上用來說明他的活動的這個動詞，似乎不是指忽然得到某種神力而領導一次戲劇化的解救行動，反而是實施某種行政和法律上的權柄(見撒上7：15-17)，在性質上類似次要的民長。不錯，聖經也有一次記載了撒慕爾領導以色列人戰勝培肋舍特人，取得重大的勝利(撒上7：3-12)；不過，有關建立君王制度的記載，顯示培肋舍特人的控制還未解除。

描述撒烏耳被立爲王的聖經章節(撒上8-12)，至少是由兩組資料交織起來的。其中一組(撒上9：1-10：16)假

定培肋舍特人的壓迫，並説明新領袖是雅威用來解救祂的子民的工具。雅威也把命定的君王身分，啓示給撒慕爾，且命令撒慕爾私下給他傅油。撒烏耳秉賦的領袖神恩，從他領導以色列民衆，大挫圍困河東基肋阿得雅貝士的阿孟人一役，充分顯示出來(撒上11)。另一組資料(撒上8；10：17-27；12)卻把人們要求選立君王寫成拒絕雅威權威的行爲，並且批評君王制度。這些章節描述撒慕爾召集一次以民大聚會，在雅威的鑑臨之下，抽籤選出君王的過程，這些敘述，突出了撒慕爾作爲國家特出人物的形象，這是其他的敘述所不及的。雖然第一組資料的年代，可能更接近事件發生的年代，但過分强調兩組資料所顯示的差異，並據此假定第二組根本就不合符歷史，這是錯誤的做法。其實，不只是個別的君王，甚至君王制度，都受到以色列某些圈子的人批評，而且，即使在君王制度確立之後，無論它給國家帶來多大的利益，仍然有人認爲這是一個危險的革新。

利益是不容易確保的。雖然撒烏耳第一項大成就是挫敗阿孟人，但他整個統治時期，仍須面對受培肋舍特人控制的嚴重威脅。很明顯，撒烏耳在團結和解救以色列的工作上是有成績的。約納堂和(撒烏耳的)執戟者在一次共謀中所建立的功績，爲以色列帶來相當重要的勝利，並激發了撒烏耳軍隊中一些希伯來人業已低落的士氣(撒上14)。達味獨力擊敗一個培肋舍特巨人勇士，也帶來了另一次勝利，有意義的是，這次的戰役，地點不是在以色列疆土的中心地帶，而是在前往培肋舍特人地區的通道上(撒上17)。從達味後來在撒烏耳軍中的表現，我們知道以色列也不是常常居於下風。不過最後，撒烏耳在厄斯得隆平原的基耳波亞山的一次戰役中，被培肋舍特人擊敗(撒上31)。

在撒烏耳整個統治期間，有三次的衝突很值得注意。在初期是他與撒慕爾之間的不和。聖經記載了兩件事。第一件(撒上13：8-14)撒慕爾沒有及時趕到軍營，撒烏耳自己奉獻了向培肋舍特人開戰之前的全燔祭。第二件(撒上15)是和極南端的阿瑪肋克人作戰。撒烏耳得到指示，不能保留戰俘或任何戰利品。這種把敵人和他們的全部財物徹底消滅的做法，稱爲聖戰(ḥērem)，是表示把勝利的果實，全部獻給神的做法(參閱戶21：2-4；申20：10-18；蘇6：17,21)。因爲撒烏耳不曾嚴格遵守聖戰的規則，他被撒慕爾擯棄，上主拒絕了他，不要他做君王。事實上，他的統治，並沒有在當時當地馬上結束，不過，很明顯，他的權威和自信，必定因爲先知嚴肅地宣佈，雅威對他不滿而受了挫折。

第二次衝突可以說部分是由第一次而來。撒烏耳得到撒慕爾傅油後，雅威的神臨於他身上，傳給他先知的狂熱，賦予他領導以色列人戰勝的力量。可是現在，他陷於頹喪和暴戾之中。好像最初使他成功的異能，現在反過來打擊他自己。

根據撒上16：14-23(比較17：55-58)，白冷人達味被徵召成爲撒烏耳的侍從之一，是因爲他會彈琴，可以在君王的情緒受困擾時開解他。不過很明顯，妒忌達味是另一個妨礙撒烏耳後來的事業發展的因素之一。當然這主要是因爲達味是一個成功的戰士和他廣得民心，加上達味和撒烏耳的兒子約納堂的友誼，以及達味很明顯是最佳的君王候選人這個不爭的事實。不少有關撒烏耳統治的記述，都是和他們兩人日愈惡化的關係有關：首先是撒烏耳對達味奸詐的懷恨，然後是達味在猶大山區的逃亡，最後流亡到培肋舍特人的地區；這樣一來，當撒烏耳與培肋舍特人作最後決鬥時，達味和他的追隨者都不在以色列軍隊裏。

撒烏耳的統治，以一次成功的軍事行動開始，他這項行動使人聯想起民長的功績；其實他在很多方面，比後來的君王更像這些早期的領袖。在他身邊有一小羣戰士，至少可作爲一個常備軍的核心；但沒有甚麼蹟象顯示，他曾設立過任何類似後期的宮廷和行政管理。他在基貝亞統治一個簡陋的小國。不過，從所記載的他的那些戰役看來，很明顯，至少在南方和中部一帶，他的威望是相當高的；他曾將基肋阿得雅貝士的居民，由阿孟人的壓搾下救出，因而贏得居民對他和他在約但以東的家族，恆久不變的忠心。不過，他所建立的國家的團結，卻因爲他與達味的關係而大受傷害。他的建樹，也隨着他的統治的結束大量瓦解。

## 達味的統治

撒烏耳死後留下一個內部分裂和任由培肋舍特人魚肉的以色列。達味在加特王阿基士的羣臣中的處境岌岌可危，只好遠走赫貝龍，後來更在此地受傅爲猶大君王(撒下2：1-4)，而撒烏耳的兒子依市巴耳①卻在約但河以東的瑪哈納殷，被擁立爲以色列王。但在他這個日愈削弱的王國裏，眞正的權柄似乎落在撒烏耳的軍長阿貝乃爾的手上(撒下2：8-9)。

達味能進一步取得控制全以色列的權柄，主要是由於一次殘酷的個人與家族的鬥爭所促成。由約阿布所率領的達味戰士，和阿貝乃爾領導的另一支勢均力敵的軍隊在陣前交手，約阿布的兄弟阿撒耳一人當先，奮力追趕阿貝乃爾，誰知反而被後者所殺。這便種下了阿貝乃爾和阿撒耳的兄弟約阿布和阿彼瑟之間的仇恨(撒下2)，後來，阿貝乃爾和依市巴耳不和，轉而投靠達味，答應幫助他鞏固統治全以色列的大權。約阿布得知阿貝乃爾與達味之間的協

議後，追踪阿貝乃爾，奸詐地謀殺了他，這一來反而替達味除去了中部諸部族的一個眞正强悍的領袖(撒下3)。不久之後，依市巴耳被人刺死，於是擁護撒烏耳家族的部族，紛紛轉向達味，擁戴他爲王。就這樣，這羣他曾公開與他們劃清界線的人們，就在互相殘殺中讓他坐收了漁人之利。

達味的王權，透過一個盟約，終於在以色列鞏固下來(撒下5：3)。有些學者認爲猶大與中北部各部族之間，沒有眞正的團結，只靠達味個人的威望維持一個統一的局面而已。後來阿貝沙隆的事件，甚至更嚴重的王國的分裂，充分顯示國內部族間的關係一直都很緊張。無論如何，王國的統一已有效地引起培肋舍特人的警覺和採取相應的行動。達味曾做過培肋舍特人的僱傭兵。如果他只做了猶大的君王，他們也許還不把他放在眼內，但他是猶大和以色列的君王，這就對培肋舍特人的權力構成嚴重的威脅了。他們向他逼近，但兩次都被擊敗(撒下5：17-25)。達味能戰勝外國勢力的統治而獲得獨立，這當然有助於强化他初步取得的統一。

似乎這兩次勝利是在攻下耶路撒冷之前(撒下5：4-10)，雖然聖經的記述卻相反。攻取耶京不只是軍事上的一項大成就，這更鞏固了達味的王權，而王國的統一，也向前跨進一大步。這使他能從這個中心向全國施行權柄，遠比偏處南方的赫貝龍有效得多了。耶路撒冷處於猶大與中、北部各部族之間，而且一向以來不屬於任何一個部族。選擇這座城作爲新都實在是明智之舉。達味又從克黎雅特耶阿陵把約櫃迎回京城，安置在城裏一座神聖的帳棚裏(撒下6)，更大大增加了新京城的聲望。這一來，他把這個非以色列的城市和以色列的宗教傳統聯結起來，從而奠定了耶路撒冷在宗教上的優越地位。

接着一連串的勝仗(撒下8：10-11)達味更進一步鞏固他的王國的地位，爲她建立了一個半圓形的緩衝地區和附庸國，又成功地控制着幾條利潤很好的通商路線。培肋舍特人已經壓下去了。死海以東，摩阿布人也已被制服。對阿孟人用兵頗不順利，部分的原因是他們得到北部阿蘭人的支援。在擊敗阿蘭人並經過一次傷亡慘重的圍城之後，才把阿孟的首都攻下。厄東的控制權是和他們的皇室與人民，經過一次殘酷的較量之後才取得，他把他們的屬地變成了行省。控制了這個地區可以使用紅海和重要的礦物資源；加上向他進貢的地區，達味的統治，已擴展到大馬士革甚至更遠的地區。同時，在北部靠西，與腓尼基人建立了友好關係(撒下5：11)，後來的事實證明，這一個聯繫，在撒羅滿統治時代，甚至在日後的以色列歷史中，是一個很重要的步驟。

就這樣，在沒有重大的外在干擾之下，達味建立了一個獨立的以色列國，而且還擁有不少附庸國，有重要的天然資源和富有影響力的商業聯繫。在短短一個世紀之內，國內一般的生活水準，已經有長足的進步，而且一直驚人地維持到下一任君王。王國的行政系統，也仿照埃及的路線，逐漸建立起來；在軍隊方面，除了以色列自己的民團(軍隊；撒下8：16；20：23)之外，還有一支常備軍是由外國的僱傭兵(革勒提人和培肋提人，撒下8：18；20：23)組成的。國王也有自己的侍衛。達味的皇宮比撒烏耳的富麗得多了，不過和他的承繼人的豪華相比又相差太遠了。

達味雖然有很明顯的錯誤，但他個人的影響力似乎很大，儘管有不少缺點和過失，他也能維持人們對他一貫的忠誠。無疑，他個人的吸引力和他的軍力，都有助於這個新國家，克服迅速發展必然帶來的壓力和張力。他必須面

對兩個問題：維持國內近於不穩定的團結和選立一個精明的承繼人。如果撒烏耳的女兒米加耳曾給達味生了一個兒子，也許這兩個問題會比較容易解決。他和另一個妻子所生的長子阿默農，被另一個兒子阿貝沙隆所殺，因爲他污辱了阿貝沙隆的妹妹塔瑪爾。爲了躲避震怒的達味，阿貝沙隆在國外流亡三年之後才獲准返國。回國後他利用國人對達味統治的不滿和埋怨，從中培植自己的勢力，謀劃在赫貝龍接受傅油爲王，然後帶着大批人馬直逼耶路撒冷。達味在他自己的隨員陪同下，離開京城，逃到約但河東，在此殲滅了阿貝沙隆的人馬，而阿貝沙隆本人也被達味的臣僕約阿布所殺。但是，即使達味能重返京城，不久猶大和以色列之間，再度爆發衝突，最後導致由一個本雅明族人舍巴領導的叛亂。雖然叛亂很快就平息，但這是另一個反映達味王國內部矛盾的徵兆。

以上這些事件，都記錄在舊約的一卷很優越的敘事書裏。這部書大約與達味的統治同期，是古典希伯來散文經典之作，它以生動的筆觸，描寫達味王位承繼的問題，描寫當王位承繼的疑雲，逐漸明朗和逐步趨向解決的期間，在達味朝廷內的重要人物之間的傾軋和勾心鬥角，處處反映出作者湛深的心理學洞見。主要的故事記錄在撒下9-20章；不過高潮卻一直伸展到列上1-2章。阿默農和阿貝沙隆被從角逐王位的戰場驅除後，達味其餘諸子之中的阿多尼雅，開始積極部署謀取王位的行動。君王已年老力衰，既無力調停也缺乏採取主動的力量。阿多尼雅得到約阿布和司祭厄貝雅塔爾的支持，這兩個人都是早年追隨達味王出生入死打江山的功臣；也許可說是代表朝廷內的保守派。與他們對抗的另一派以達味的衛隊長貝納雅爲首加上先知納堂和司祭匝多克，他們擁護達味和他最寵愛的妻子巴特舍巴所生的兒子撒羅滿。達味當年曾引誘她，並用計

除去她的第一任丈夫烏黎雅；因爲這雙重罪，他曾受到納堂直言斥責(撒下11-12)。現在，在達味王朝面臨最後危機的時刻，我們發現這位宮廷的先知竟幫助巴特舍巴的兒子爭取王位。得到老君王的批准，撒羅滿接受傅油公開宣佈爲王。阿多尼雅和他的同黨被對手用計擊敗，現在，以色列不只有一位新王，而且新的政權也建立起來了。

## 撒羅滿的統治

撒羅滿以謀略奪取王位，接着在達味去世後不久，便以殘忍的手段除去潛伏的敵人和實際的對手。阿多尼雅、約阿布、史米(撒烏耳家族成員)都被殺死；厄貝雅塔爾司祭被革職和遣返本鄉阿納托特。雖然聖經告訴我們：上述各事，其中有兩件是達味臨終時囑咐撒羅滿做的；但我們總覺得，這無異反映撒羅滿的統治，魯莽使用王權的作風。在傳統中，他被譽爲以色列的智慧之父，他是聖殿的建造者，在他父親幾乎從不間斷地征戰的統治時期過後，他是爲以色列帶來一段昇平的時期和驚人的財富的君王。不過，很顯然，故事還有更殘酷無情的另一面。

聖經有關撒羅滿的成就的記述(列上3-11)，幾乎都是平舖直敘，完全沒有充滿戲劇性的動作的描寫，這與有關達味統治的描述，形成强烈的對比。這位申命紀學派歷史家，收集了他認爲與撒羅滿的至高成就，建造聖殿有關的各種目錄、統計、分析片斷和故事，但並沒有按着年代次序，寫下一個連貫的故事。要追溯事件的發展過程是不可能的；但撒羅滿政策的幾個重要的方面卻有很清楚的交代。

聖殿是撒羅滿留給後世最顯而易見的遺產，有意義地顯示着財富與奢華的組合、大量使用國家的資源、與外國建立重要的聯繫。聖殿建在達味城以北而座西向東，從門

廊進去是殿堂(即聖所)，後面是幽黯的內殿(即至聖所)，安置約櫃的地方。聖殿的構圖根據腓尼基和客納罕殿宇的建築，由腓尼基供應建築材料和工匠。聖殿一般被視爲宮廷小堂。其實不只是這樣，它裏面安置的約櫃，使它成爲以色列的國家聖殿。不過，事實上，它的確是整座複雜的宮廷建築的一部分(列上7：1-12)，因此與皇宮和皇室緊密相連。



默基多：撒羅滿所建的城門遺蹟

除了這個規模宏大的建築計劃外，還要維持皇室大量妃嬪、內臣、朝廷的大小官員等，各方面龐大的支出。我們從列上5：2-3所列的宮廷每日的支出，可以看到它規模的龐大和相應地對國家資源的消耗是多麼大。

爲了更有效地利用國內的資源，撒羅滿把以色列劃分爲十二個太守區(列上4：7-19)。人們不但必須繳納很重的賦稅，同時還被强逼做苦工。根據列上9：20-22的記

載，只有不屬於以色列子民的外族人才被徵充作苦役；但是，照列上5：27-30，卻是全體以色列子民都受影響，這也可由撒羅滿的承繼人開始統治時，人們發出的怨言可證實(見列上12：1-20)。




哈祚爾的馬廄

撒羅滿窮極奢侈之能事，過度消耗國家的財富。他在財政上的困窘，可由他把一些以色列城轉移給提洛的事實可見(列上9：10-14)。另一方面，他統治的時期無疑是一個工商業非常活躍，貿易不斷擴展的時期，而提洛王希蘭更是他最好的貿易合作人。達味征服厄東，使以色列獲得大量的銅礦。現代的考古學顯示，這些金屬的確已經大量開採和冶煉。在厄兹雍革貝爾發掘出來的主要冶煉廠，當年由於它的位置正當阿卡巴海灣頂端，因此也是撒羅滿的商人，在腓尼基士兵護送下，在紅海沿岸和紅海以外更遠的地方，通商和貿易的基地(列上9：26-28；10：

11-12)。撒羅滿對於這個區域的商業的興趣，也說明了阿拉伯南部的舍巴女王，到耶路撒冷訪問的原因(列上10：1-10,13)。撒羅滿另外一項成功的事業就是作埃及與小亞細亞之間買賣戰車和馬匹的中間人，這使他獲利豐厚(列上10：28,29)。

撒羅滿又利用政治與婚姻的聯盟，鞏固以色列的地位。根據資料，他與埃及公主的聯婚是一個有着特殊重要性的婚姻(列上3：1；7：8；9：16)。他在加强全國的軍事力量方面，也做了不少工作。在全國幾個重要的城市建築防禦的工事(列上9：15)，是他富有野心的建築計劃之一。在默基多和其他的地方，屯駐堅强的戰車隊，在攻佔福地時期，這個兵種曾不斷挫敗入侵的以色列人，可是達味似乎沒有怎樣加以發揮它的作用，最後，到了撒羅滿的時期，這個兵種終於在以色列的軍力上，起了重要的作用。

正如撒羅滿牟利和野心勃勃的貿易活動，並不能阻止國家日趨窮困一樣；他在政治與軍事方面的强化，也不能確保他能制服多次的顛覆活動。勒宗佔據大馬士革(列上11：23-25)，大大挫折了以色列對叙利亞的影響力；在厄東，不甘雌伏的王子哈達得不斷的騷擾，也嚴重地威脅撒羅滿在這一個重要的地區的控制權。但是國家衰敗最嚴重的根源還是來自內部。從一連串的事件顯示，撒羅滿對人民的敲詐與勒索和他獨裁的統治，不只是引起國人的不滿這樣簡單。他的中央集權政策，對於古老的部族或地方統治，和以色列社會傳統的結構，是一個很嚴重的打擊。而且行政統一並不能產生眞正的團結；也不能鉗制反叛的意志。撒羅滿奇異的機敏和近乎荒唐的奢侈，爲以色列帶來一個富裕的黃金時代，但也留下了分裂的後患。他有過人的智慧的美譽，不單指他的機智和極具創見的格言而已，

主要還是在他的年代，以色列廣泛的國際接觸，促成以色列認識世界性的古代近東思想的機會，刺激國家的文化和思想生活的發展。但，撒羅滿在當時一羣機狡卻愚昧的君王之中所佔的首席地位是不容否定的。

## 宗教發展

若蘇厄攻克客納罕後幾個世紀以來，以色列自己的生活，一直面對着客納罕文化的挑戰和影響，尤其是客納罕宗教的挑戰和影響。這可從以下三個主要的方面看：第一，以色列人必須適應耕種和城市生活。第二，他們必須和客納罕人的團體一同生活，因爲，我們前面已說過，在他們國內有相當大的地區仍住着不少客納罕人，甚至在他們的控制之下，達味和撒羅滿王國的統一，涉及把這些地區納入以色列人的統治範圍之內。第三，君王制度的建立和把以色列轉化爲一個民族國家，促使以色列在新的情勢下面對客納罕和其他外國影響力的沖擊。但如果我們假定以色列在這個時期或其他任何時期，只是借取或被這些外來的宗教信仰和實踐所同化，我們就錯了。在我們所能追溯的所有重要的宗教發展中，我們必須考慮到，以色列本身的宗教，不是一個死的傳統，只是消極地接受外來的影響，而是一個積極的、有活力的信仰，在相繼的年代裏，不斷地尋找新模式表達和展露它自己的眞理。

我們有關客納罕宗教的知識，得自三個主要的資料來源。第一，舊約本身的記載，這裏許多的資料都充滿强烈的敵意，不過也有不少間接和不經意的暗示。第二，在舊約之外的古文學中有不少資料，不過這些(以下提及的除外)資料都是概略性的，有時甚至晦澀難解，而且比資料所指的年代遲相當多。第三，是考古學上的發現。其中最重要的是在北敘利亞的辣斯商木辣的古城烏加黎特所作的

發掘。考古學家在此發掘出土的有古代建築的遺跡(包括廟宇)，大量不同種類的物品，和爲數不少的宗教性的文件②。雖然這些文件的日期是從公元前十五至十四世紀，且源自一個接近以色列北部的地區，不過，它們與舊約所記載的以色列在客納罕所處的宗教背景，頗多銜接之處，大可以用來澄清和闡明舊約所提供的有關客納罕宗教的情況。這些文件，雖然有不少殘缺，我們仍可以找到相當多的文字證明。

客納罕人的宗教，具備一個定居團體所信奉的宗教的特質，這種團體多半以農業爲主，部分是小城市的生活，很容易受鄰近地區所影響，他們所信奉的宗教，基本上是一種自然宗教，他們所供奉的神祇，與自然資源和四季的更迭、循環有着密切的關係；生育的主題在它的神話和崇拜中佔着很重要的地位；宗教儀式的主要目的是確保團體的繁榮和土地出產的富饒。



默基多：客納罕人的「高丘」及神廟

在客納罕人的神廟內的主神是厄耳(El)。這個字在閃語中是指「神」的一個普通名詞，可以作爲泛指神靈的字用(見第二章)；但也可以用作衆神之父和衆神之王的專有名稱，在衆神聚集時，這個神是首領，是其他的神祇必須臣服的權威。他有時也被稱爲「公牛—厄耳」(the Bull-El)，這毫無疑問表示他與動物的活力與生殖力有關。

通常巴耳(Baal)是隸屬於厄耳之下，但比厄耳活躍而且在某些方面比他傑出。「巴耳」的意思是：擁有者、主人、丈夫。這個字可以作爲普通名詞用，也可用以指任何地區的神祇。不過，它演變成爲一個專司種植與生育的一個青年神的專稱和名銜。他死後下降冥府然後復生。他也是哈達得(Hadad)，是專司冬季風暴和雨水之神。他的一個出土的肖像是一個戰士的形象，身穿短裙，頭載有角的盔，手持木棒並以雷電作矛。他與兩個主要的衝突有關。一是與海王子的衝突。這個海王子可能是指洛堂蛇(Lotan)(參閱里外雅堂蜿蛇；依27：1；詠74：14)和澎湃洶湧的大水，在這個衝突中，巴耳是勝利者。另一個，是與莫特(Mot)的衝突。莫特是死亡或乾旱和不生育之神。在最初，巴耳必須向莫特屈服，下降至冥府；但是不久他又復生，和他的敵人再戰，終於獲勝。這些衝突代表着農耕的年曆中季節的更換。

與巴耳密切相關的神是亞納特(Anat)，是他的妹妹和配偶，當他下降冥府時她曾哀悼，而她向莫特的復仇，相等於穀物的收穫、篩選、收藏、碾磨以及播種(莫特可能也代表成熟的穀物)。她是愛與戰爭的女神。其他的女神還有厄耳的配偶阿舍辣(Asherah)和阿市塔特(Astarte)。在辣斯商木辣所出土的文件中，亞納特佔了很重要的地位；但在舊約中，她的名字很少出現，而且只是偶然提及(例如耶肋米亞的出生地名：亞納托特)。阿舍



閃電神巴耳

辣的名字在一些章節如列上18：19等有出現；這個名字在舊約常和一種木製的崇拜用的偶像相聯。至於阿市塔特這個名字卻常在舊約中以它的變形阿市托勒特(Ashtoreth，複數為：Ashtaroth)③出現，似乎用以指司生育的女神(例如撒上7：3,4)。要清楚地分別這幾個女神是不可能的，三者都是偉大的愛、母性和戰爭的女神的名稱。很明顯，她們在豐產崇拜的地位很重要。

這種崇拜絕不只是儀式而已，它與團體的實際生活有關。人們相信語言(誦唸有關的神話)和行動(禮儀中戲劇化的象徵)是達到自己和團體生活的和諧秩序最有效的工具。

這一類的宗教，對於入侵的以色列人所帶來的信仰，是一個很尖銳的挑戰。梅瑟宗教的生活背景是半遊牧式而不是農耕式的。更重要的是，它的歷史特質與客納罕宗教的本質有顯著的矛盾。事實證明，這個矛盾具有決定性的影響。不過他們有一個很長很痛苦的適應和同化的過程；我們無論對於這過程或那些關鍵性的事件，都不應該看得過分簡單。

有些保守的分子似乎認為忠於雅威與客納罕的生活方式是互不相容的。他們仍然保持古老的沙漠生活方式，不肯居住房屋，不願種植穀類和葡萄。這種態度，比較容易在約但河東或極南的地區維持下去，但在國內的其他地區就不同了；但事實上，直至公元前六世紀在猶大還能找到這種保守的態度(耶35)。不過，至少某種程度的適應是必須的。無疑，有不少人一方面隨俗崇拜客納罕的神祇，一方面仍然尊崇雅威是部族同盟的至高的神，在有特殊需要和危機時，他們仍然投奔祂。或者，也有人認為可以像崇拜客納罕的神祇那樣崇拜祂，甚至可在世世代代朝拜客納罕神祇的神廟內，用類似客納罕式的禮儀在與農業生活密

切相關的慶節時朝拜祂。他們把厄耳和巴耳，都應用在雅威身上。我們在第二章曾指出，在有關聖祖的故事中，可以找到多種「厄耳」的混合稱號：而且也沒有甚麼蹟象顯示，把這些名稱用在雅威身上曾引起些甚麼不滿或反抗。「巴耳」也曾用作雅威的稱號。撒烏爾、約納堂和達味，都有兒子的名字包含「巴耳」的成份(見編上8：33,34；14：7)，而且都肯定是指以色列的天主的。不過在較後的年代，反對豐產崇拜的情緒激烈，以致「巴耳」這個字都被視爲叛教的標誌。歐瑟亞先知說，以色列不只應該認定，地上所出產的一切，皆來自雅威而不是來自當地的「巴耳」諸神(歐2：5,8)。同時，以色列應該稱雅威爲「我的丈夫」(Ishi)而不是「我的巴耳」(Baali)(歐2：16,17)。有意義的是，在舊約的一些章節裏，前面提到的那些含有「巴耳」成份的名字也修改了④。

我們應該小心不要把排斥或與客納罕方式同化看得太抽象。在這個過程中，與崇拜關係密切的地點、對象、動作和時間，甚至與所崇拜的神祇有特殊關係的主持崇拜的人士，都扮演着非常重要的角色。

我們前面已說過，撒羅滿所建的聖殿的圖則，是參照當時腓尼基和客納罕所流行的式樣。聖殿的地點可能也是古代的一個神聖的地方。國內的其他古代聖所，也被以色列人採用了。這些聖所無論在體積、建造的複雜性等方面的差別都很大，從簡單的與一條小溪、泉水或一棵樹有關的聖地或在神聖的高地上的聖所，以至更精巧和規模更大的聖所都有。所謂「高丘」只是在小丘上的一個崇拜場地而已；不過這不一定是希伯來字bamah(複數bamoth)所指的山。高丘可以建在城裏(例如列下17：9,11)，甚至建在山谷裏(耶7：31)。可能這只是某些人造或天然的土堆或高台之類。有人認爲高丘本來是墳墓的土堆，原與祖先崇

拜有密切的關係。聖所，例如在基耳加耳、貝特耳、基貝紅、敖斐辣、米茲帕、丹等地的聖所的重要性，完全從它所在的地方，在舊約傳統中的好或壞聲譽反映出來。不過，我們知道，放置約櫃的聖所，也是部族同盟聚會之地。根據撒上1章所記，在建立統一王國之前的一段時期，安置約櫃的聖所是在史羅。它所代表的，不只限於地區的意義，同時也是盟約的聯繫，這盟約維繫着各部族間的關係和他們與把他們的祖先，從埃及人的束縛中解救出來的天主的關係。



革則爾的石柱

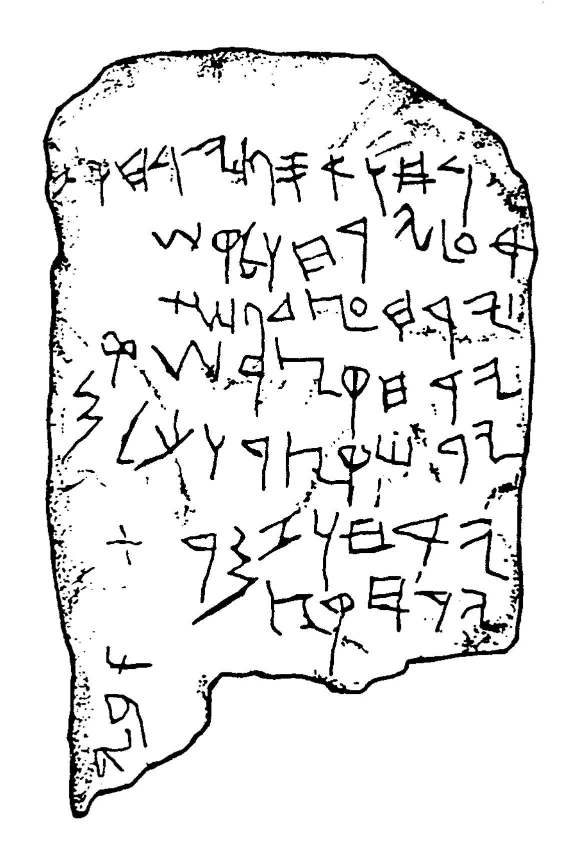
客納罕人的聖所最重要的三項設備是祭壇，代表男性神祇的石柱(Maṣṣebhah)和代表女性神祇的木桿('asherah)(不過耶2：27所指的正好相反)。雖然在較早的章節(例如創28：18)石柱被視爲象徵神臨在的適當記號，但後來這兩者都被以色列的改革者判罪。

在聖所內所做的許多事，都和宗教的季節或慶典分不開；我們可以看看屬於這個時期的三種主要的犧牲和奉獻。和平祭(有時只簡單地稱爲「犧牲」)，爲建立或革新神與朝拜者之間的共融，在奉獻之後，參與者亦一同分享祭獻餐。全燔祭是只向神祇奉獻的祭祀，朝拜者並不分享祭品的任何一部分。至於穀物的祭獻，恐怕這個時期最突出的事件，是奉獻初熟的穀物。大體上說，在肯定是屬於較早期的聖經章節中，有關祭獻實踐方面的記載，大多數不明確或不詳細。有關祭祀的明確指示，大多數是屬於較後期的資料；但我們不能因此而假定，後期的資料，完全沒有記錄古代的祭祀。在客納罕所實踐的祭祀中，最令嚴格的雅威典學者引爲詬病的，是用人作爲獻祭的犧牲品。不過，這在以色列也不完全是聞所未聞的事(參閱民11：34-40)，似乎在公元前七世紀這種情形特別普遍。

按一般的看法，三大慶節屬於客納罕內的農業生活結構：無酵節是在大麥開始收成的時候；五旬節則在小麥收成時；而收藏節(在較後的章節裏稱爲帳棚節，即the feast of Tabernacles or Booths)是在秋收時。這些慶節定在農耕的一些重要的季節內，表示遵守宗教的誡律與生活和工作，有着非常密切的關係。

在定居之後及充軍以前的期間，第三個慶節似乎最重要。那是在農曆年結束(九、十月間)，開始收藏農作物的時候。這是一個歡慶的時期。這個慶節因之而得名的帳棚或帳幕，是一些圓形的帳幕，在空地上支起來給參加慶典的朝拜者臨時居住。從這個慶節，我們可以看到一個指標的兩個不同的方面：第一，慶節與農業的關係；第二，慶節逐漸和以色列被從埃及拯救出來的歷史相聯。先看第二點：肋未紀23：43指出，命令以色列人民「在帳棚內住七日」，是爲了「叫你們的後代知道，當我領以色列子民出離

埃及國的時候，曾使他們住在帳棚內。」這些「帳棚」其實和沙漠的流浪者所住的帳幕很不相同：這些帳棚是用樹枝搭成的。但是它們和以色列人的曠野經驗相聯，我們知



革則爾月曆（約公元前九或十世紀）上刻農作日曆

道，在舊約宗教最常見的趨勢，是把在其他情況下發生的事，和作爲以色列的宗教基礎的歷史事件相聯。一般學者都認爲，把無酵節與逾越節和出埃及事件相聯，就是這種趨勢的另一個例子。同樣，在舊約法律中，毫無疑問是一個豐收慶節的五旬節，在稍後的時期，逐漸變成了慶祝在

西乃山建立盟約和上主給予法律的慶節。另一方面，帳棚節與農業的關聯再明顯不過了；有人認爲那些「帳棚」，本來不是給朝聖者臨時居住的帳棚，而是新娘的帳幕，是爲慶祝司生育的神與他配偶的神聖婚禮(hieros gamos)而用的。這和以色列的宗教精神相差很遠，以色列的天主雅威，既不是一位司生育的神也沒有配偶。不過，以色列採納了這個慶節；即使經過修改和再解釋，仍然有問題存在，例如：它原來的性質是甚麼？它的結構和內容，以色列採取了多少成份？這是研究以色列宗教最常爭論的問題之一。有學者主張，在充軍以前，這是一個新年的慶節，它的目的是慶祝自然和社會秩序週年更新。學者比較古代近東的宗教，尤其是從巴比倫和烏加黎特文獻中找到的類似的資料，把它和一些神祇所涉及的衝突，例如巴耳與混亂及死亡的勢力之戰，他們最後的勝利和所帶來的福佑等連起來。因此，這些學者認爲，以色列每年慶祝雅威戰勝混亂的勢力，宣認祂爲君王，然後，在秋季這個偉大的慶日裏，祂登上寶座，更新祂與祂的子民所訂立的盟約。雅威對大自然的主權，表現在周而復始地創造的工作，在破壞力量一再受到鉗制，在不斷促進的生產，特別是在使農夫可以開始新一年的工作，定期下降的秋雨上。祂對於人類的主權，包括祂以祂子民的法官和救主身分來臨，爲他們驅除敵人，促進他們內在的和諧。學者更進一步指出，以色列子民每年在慶禮中所經驗的這個衝突、勝利、更新的模式，形成了後期以色列宗教歷史所珍惜的，以民對復興的新年代的期望，並構成這期望的具體內容和架構。批評這個理論的學者，特別强調它在舊約法律方面的直接證據不足，同時，這理論部分是基於外國的文獻，部分來自學者對所謂登基聖詠(例如詠47, 93, 95-100)的推論，他們對於這些詩篇的解釋，大有可商榷的餘地。不過學者爲這

個理論的主要大綱所搜集的證據卻很強。舊約有些章節顯示，與破壞性的洪水衝突這個神話的主題，曾應用在雅威身上，而且也和雅威把紅海的水分開的以色列歷史傳統相混⑤。以色列宗教的歷史特性，轉化了來自客納罕慶節的宗教成份及其相連的神話；另一方面也豐富了雅威對大自然的主權的概念。以色列傳統最重要的元素之一，是雅威與祂的子民訂立盟約的思想；有學者主張秋季慶節最初就是與盟約的更新有關。我們毫不懷疑盟約在慶典中的重要性(雖然在較後的時期，五旬節是紀念盟約的慶節)，因此，這個一年一度的慶典，其中一項功能應該是加强部族同盟的維繫。

我們說過，普遍的學者都認爲這個慶節的主題，無論是在頒佈雅威登基或是宣認和慶賀祂終年不斷的君王統治，最重要的主題總不離雅威的王權。學者也指出，這個慶節對於皇室和君王，有特殊的意義，因爲以色列子民認爲：君王在很特殊的意義上，在他們面前代表天主；在天主面前代表他們。至於君王的宗教身分，也和秋季慶節的性質一樣，是近年來研究舊約宗教的學者激烈爭論的問題。在近東的其他地方，君王賦有重要的宗教功能，人們相信他們的君王與神聖界保持特殊的密切關係，是神祇降福人們的渠道。不過近東各民族並沒有一致的信仰和實踐。在埃及，不錯，法郎毫無疑問是賦有神聖的特性，人們相信他是降生成人的神的兒子。別的地方(例如在美索不達米亞)，君王的特殊地位是由神的選擇和收爲義子而來。不過，一般而言，君王的代表和媒介身分是很明顯的。既然，他身爲團體之首，在他個人之內活着團體的生命(參閱第二章有關聖祖的分析)，他的活力和福樂，對於該團體是極端重要的。

在採納君王制度的同時，以色列也採納了客納罕環境

所流行的政治甚至宗教制度；因此，她的君王對於國家的宗教生活，有着重要的影響，有時甚至兼負崇拜的職責，這是一點也不奇怪的。其實歷代君王如達味、撒羅滿、雅洛貝罕(北國以色列的第一位君王)、約阿士、阿哈次、希則克雅和約史雅計劃或建造聖所，或特別保護這些聖所，甚至積極參與聖所的陳設或改革崇拜的儀式，委派司祭管理等事務，恐怕這也是他們身爲一國元首，對於被列爲國家官式活動的宗教事務應盡的責任。不過，以色列君王自己也舉行重要的崇拜儀式。撒烏耳在基耳加耳奉獻全燔祭(撒上13：9,10)，撒羅滿也在基貝紅和在耶路撒冷奉獻聖殿時獻祭(列上3：4；8：5,63,64)。達味不但獻祭(撒下6：13,17,18)，同時還穿上司祭的禮服，在約櫃前載歌載舞(撒下6：14)。而且，君王是「上主的受傅者」，是「雅威的受傅者」(例如撒上24：6；26：11)，因此，君王是神聖不可侵犯的。傅油(撒上10：1；16：13；列上1：45)是賦予特別的身分和表達神聖力量的聖事行爲。受傅者被稱爲「以色列的明燈」(撒下21：17)和聖詠72篇內的詳細描寫，都顯示受傅者的出現，對於團體的福佑是多麼重要。詠2篇很可能是爲賀君王登基的詩歌，內容是描寫君王與雅威之間的親密關係。詩句如：「你是我的兒子，我今日生了你」，似乎暗示「君王在登基時成了雅威的義子」(詠2：7)這種信念。

不過，在這方面，其他方面也一樣，我們看到以色列自己的承傳對於她所借取的材料，發生了轉化的作用。王權不只是一種外國的輸入品。正如民長時期是爲建立君王統治而鋪路的時期，君王統治在它的歷史根源上，仍然常常，至少在理想上持續民長過去實行的神恩式領導的傳統。這些民長，是雅威爲了救助祂的子民而特別選拔和賦予神恩的人。至於達味式⑥的皇室與雅威的關係，則從盟

約的概念上解釋。這個思想，儘管沒有言明是「盟約」，可從撒下7章清楚地看到。雅威答覆達味要求建築一座房舍(即一座聖殿)，以便安放約櫃時說，雅威自己要給達味造一座房舍(意指建一個王朝)。同樣的思想也在聖詠89篇，有特別的强調和清楚的說明(特別注意詠89：4,19-37等句子)；而且還用了「盟約」的字眼。在雅威方面是祂的特選、許諾和不變的忠誠，在人這方面就是忠心和服從的義務，這裏，雅威和祂子民的關係，以及雅威和達味家的關係是平排而並行的。或者我們用另一個幾何圖像表示：雅威與達味家的盟約是在雅威與以色列的盟約這個大圓形之內的小同心圓。達味一個後裔的出現，是雅威繼續善待祂的子民一個外在的表示。

在較後的時期，當復興的希望逐漸發展起來時，其中一個元素是期待這樣的一個達味的後裔，等待一位雅威的受傅者。我們現在所用的「默西亞」(Messiah)，就是從意指受傅者的希伯來字mashiaḥ引申出來的。如果接受一般學者的主張，秋季的慶節對於皇室有特殊的重要性，又如果這慶節，眞的形成了後來的復興期望的結構和內容(見前)，那麼，對一位默西亞的期待，是這個希望模式內的一個元素，應該是合理的。不過，它只是一個元素而已。

作爲一個神聖的人物，君王必須與特殊的情況和活動有關。經常和有規律地擧行崇拜的儀式當然是司祭責任；不過司祭職確實的功能和人選，在舊約歷史的不同時期，卻有不同的規格。很不幸，從定居至撒羅滿統治結束期間有關的資料似乎很缺乏。

在申33：8-10指出，專門負責以色列司祭職的肋未人有三項主要的功能：一.「將你的突明(Thummim)賜給肋未，將你的烏陵(Urim)賜給對你虔誠的人」，意思是司祭藉着控制神聖的骰子：「突明」和「烏陵」，探知神的意

向。二.「他們要將你的誡命教給雅各伯，將你的法律授給以色列」，意思是司祭的教導職務。三. 他們要「在你面前上香，在祭壇上獻上全燔祭。」這是規劃司祭在祭台前對天主的服務。

有意義的是，在這段經文裏，授予神諭和教導法律，竟列於祭台服務之前。在撒上2：28總結司祭的功能時，排列的秩序略有不同：「上我的祭壇，焚香獻祭，穿『厄弗得』到我面前來」，不過這裏，可能意指辨別神的旨意。「厄弗得」有時解作司祭服(撒上2：18；撒下6：14)，有時是指崇拜的對象(民8：27)。有時它也似乎與宣佈神諭有關(撒上23：9-12)。我們不能肯定它的確實性質，也不知道是否只有一種「厄弗得」；不過在有關大司祭的禮服的描寫中(出28)，我們看到有一個胸牌是結在禮服上的，而這胸牌似乎是一個用來裝「突明」和「烏陵」(神諭的骰子)的袋子，作爲一件祭衣的「厄弗得」，不一定和宣佈神諭的「厄弗得」毫無關係。

司祭的教導職恐怕比我們一般人所想像的更重要；而且它的範圍，恐怕也比我們從英文版的申33章所讀到的，教導誡命和法律的範圍更廣泛。它不只包括解決疑難，督導禮儀，同時也對雅威的旨意，作一般性的教導。儘管意指法律的希伯來字：torah，也可以解作透過先知而傳授的啓示(依1：10)，但用在表示司祭的教導特別適合。在耶18：18，司祭的法律與智者的勸諭和先知的話相提并論。司祭受到公開的指摘是因爲他們利用教導的職務作爲謀利的工具(米3：11；拉2：7,8)。

焚香和奉獻犧牲是相聯的，因爲都與祭台有關。在奉獻犧牲時，司祭的特別任務不是當場宰殺奉獻的牲畜(雖然在有些情況下他的確這樣做)，而是洒血和把獻給天主的祭品排在祭台上。在較後的時期，當司祭不再講神諭，

他們的教導職也退於第二線時，這項功能就變得特別重要了。在早期，雖然獻祭是司祭的功能之一，但不是只限於他們的。基德紅和三松的父親瑪諾亞都曾向上主奉獻全燔祭(民6：25,26；13：16-23)。

肋未人與司祭職及聖所服務，有特別的關係。在申命紀中，雖然不是非常明顯，我們可以看到司祭和肋未人似乎是相等的(例如申18：1-5)。從司祭典這個源流裏可見到，特殊的司祭功能是專爲亞郎後裔的肋未人而保留的，至於其他的肋未人就負責聖所之內的其他職務(户18：1-7)。在厄則克耳書中，祭台的服務甚至有更狹窄的限定，完全的司祭身分，只屬於匝多克子孫(則40：46)。不過，在我們這一章所牽涉的時期，卻不是所有的司祭都是肋未人。撒慕爾雖然是厄弗辣因族人(撒上1：1)，但他是史羅聖所的司祭；而且，在史羅聖所被毀後，他仍然在國內不同的聖所內擔任司祭的職務。達味，猶大部族的後裔，也有不只一個兒子是司祭(撒下8：18)。民17章告訴我們，有一個名叫米加的厄弗辣因人，建造了一座私人的聖所，委派他的一個兒子充任司祭(民17：5)；但當一個少年肋未人來到他家裏作客時，他立刻就抓住這個機會聘請了他作司祭(民17：7-13)。看來，直到王國的初期，司祭職還不曾只限於肋未人，雖然肋未司祭比較受歡迎。

在聖經傳統中，有關肋未人的根源，和他們早期的歷史是很難解釋的。一方面，聖經寫他們因爲在梅瑟時代以前所犯的暴虐行爲而失去部族應有的團結力，分散在以色列境內各地(創49：5-7)。另一方面，聖經又記載，在以民崇拜偶像背叛雅威時，因爲他們站在梅瑟的一邊，所以被委派負責司祭職務(出32：26-29；申33：8-10)。有人認爲，有一個不是司祭的肋未族，他們與其餘專司崇拜的肋未人不同，不過，在肋未人中，他們已經不是一個獨立

存在的單位了。固然支持這種說法的證據是零碎而且不清楚，我們實在不應把它當作定論看；不過可能最初確實有一族肋未人專司崇拜事宜，後來才慢慢吸收其他的族人，分擔各處聖所的崇拜事務。

我們前面提到，王國的建立本身就是一個重要的宗教發展，同時皇城的選擇和皇家聖所的建造，對於國民的生活和宗教的實踐，也有着深遠的影響。這些發展，在司祭職上也產生了即時和長期的影響。在培肋舍特人摧毀了史羅和那裏的聖殿之後，在諾布曾經有一個由厄里的後裔阿希默肋客領導的司祭團體，但因爲阿希默肋客幫助過達味（撒上21, 22），撒烏耳幾乎把整個團體都屠殺了，唯一的生還者厄貝雅塔爾投奔仍在逃亡的達味，做了他的司祭。達味佔領了耶路撒冷之後，另一個司祭匝多克也加入了達味臣僕陣營。附屬於宮廷和皇家聖所的司祭，很自然必定享受特殊的權威和勢力。在撒羅滿統治的初期，厄貝雅塔爾失寵而被遣返本鄉。從那時起，匝多克家族的司祭，也像他們所服務的聖殿一樣，在以後數世紀裏，地位和職責日趨重要。

與培肋舍特人作戰和王國興起的期間，我們第一次清楚地看到先知們的活動。在撒上10：5-13，有一段簡短的文字，描寫撒烏耳接受了撒慕爾傅油後不久所遇見的那羣司祭。在撒上9章，撒慕爾自己被稱爲「天主的人」（撒上9：6-8, 10）和「先見者」（seer）（撒上9：11, 18）；同時，文中也有一個附帶的解釋，說明「現今所稱的先知，就是從前稱的先見者」（撒上9：9）。這看來似乎簡單的句子的眞正含義，曾經引起不少爭論。有些學者認爲，一定有一個時期在以色列有兩種很不同的聖者，一爲先知一爲先見者：所謂先知就是那些羣居而傾向於宗教狂熱的人；至於先見者，卻是獨居的，在頭腦清明的情況下接受和傳達天

主啓示的人。但從我們手上所有的資料看，似乎不容易作這樣明確的分別，同時，以上所引的附帶的解釋，只是說明先見者這個名稱，後來逐漸被「先知」一名所取代而已。基本上說，「先見者」暗示天主的人的視覺經驗⑦。他有能見他人之所不能見的能力。但這個希伯來字本身不一定含有這種特別的意思，所以「見」這個字也可用在先知的視覺經驗上。「先知」這個詞的希伯來字是 nabhi'。我們一向都認爲這個字與一個意指「冒泡沫」或「傾注」的動詞有關，是指先知在宗教狂熱的情況下不能自禁的講話。不過，它似乎更可能與一個阿加得語的動詞：nabu有關。nabu意指「召叫」，而 nabhi' 指「受召叫者」，或指「叫喊者」。

不過專有名詞或字源學對於了解講預言的性質似乎都沒有多大的幫助，遠不如有關先知言行的記錄有用。從撒上10：5-13的描寫，我們可以看到先知活動有三個特徵：先知們的羣居性；在先知經驗中的所謂超拔和狂喜的成份；預言與崇拜和聖所的關係。

撒烏耳遇見一羣先知，這樣的聚會似乎是當時以色列的宗教生活相當普遍的性質。撒慕爾自己好像和他們有密切的聯繫(撒上19：20)；而且我們也知道，在較後的時期，在以色列國內不同的地區，也建立了數個先知團體。所謂「先知的弟子」(sons of the prophets)就是指這一種團體(見列上20：35；列下2：3,5,7,15；4：1,38)；他們不是獨身的，只是由於他們共同的先知職務而過共同生活。

所謂「先知們正在出神說妙語」(撒上10：5)，不是指他們在講一些宗教的訊息或預言。這表示，外在的身體動作的表現，和由於一種不正常的心理狀況所引發的不聯貫的講話。這種情況，一般稱爲狂喜，可藉人爲的方式，例如音樂(列下3：15)誘發。撒烏耳的特殊經驗的故事，暗

示這種超拔狂喜，可能有感染性(撒上10：6,10；19：18-24)。不過以民相信雅威是先知的靈感的來源。一些句子如：「上主的手臨於……」或「上主的神降在……」(見撒上10：6；19：20；列上18：46；列下3：15)，都暗示這個信念。從這個先知被神所統攝的經驗而言，先知和民長相似，民長也是蒙受異乎尋常的勇氣、作戰技巧和領導力的神恩的人。

撒烏耳遇見一羣從高丘下來的先知，這個事實可能具有特別意義。先知似乎和古代以色列的崇拜生活，有着很重要的關聯。這一點常被後人忽視或否認，部分的因原由於普遍認爲——不過這是誤導的——司祭和先知對立；其次是因爲在一些先知書內，有指責祭獻和其他崇拜活動的傾向，但很可能，至少有些先知在崇拜活動方面，扮演重要的角色，他們與一些聖所的關係也非常密切。部分的證明來自古代近東的其他宗教，他們也有類似的聖者，與聖所保持密切的關係。不過在舊約本身也有證據。撒慕爾是司祭也是先知(特別參閱撒上3：19-21)。似乎在耶肋米亞的時代，先知在某種程度上是處於聖殿的司祭的職權之下(耶29：26)。也有人認爲，聖詠的某些詩篇，是聖所的先知所講的神諭，而在充軍以後的時期，這些先知的承繼人成了在聖殿禮儀中的肋未唱詩班⑧。

在先知和崇拜行爲兩者之間，有着重要而極具說明性的關聯。在他們兩方面都可找到，「語言和動作賦有創造或毀壞力」的想法。我們在前面曾指出，在崇拜中所說和所做的，都有創造的力量；同樣，先知所說的話，很明顯，不但傳達訊息，同時也傳達力量，而且，他們有時也用一些行動以達到他們傳達的訊息的效果。例如：列上22：12，當先知們說：「上辣摩特基肋阿得去，必然順利」，他們說這話的意向是，他們這些充滿超自然潛力的

話，有助於取勝；而它的威力更由模仿吹號角鋌進的動作而加强(見列上22：11；參閱列下13：14-19；依20)。這些動作有時稱爲戲劇化的象徵，或以行動表示的先知奇妙的說話。他們的思想世界似乎很接近魔術的邊緣。魔術是人利用支配超自然力量的資源，以達到他個人的目的。不過，雖然這個危險毫無疑問是存在，但在希伯來先知活動很明顯是有一種很不同的質素。這從以上所引的事件(列上22)中可見到，當時先知米加雅說：「上主吩咐我甚麼，我就說甚麼！」(列上22：14)天主的旨意是至高無上的權威；在此絕沒有以先知的話或行動遷就國家的政策或君王的想法的問題。先知的言行的確充滿力量，但這是雅威的意志力。注重雅威積極的旨意是希伯來先知活動正統的傳統。

如果假定古代以色列所有的先知都是先知團體的成員，都有過超拔和狂喜的經驗，都負有明確的崇拜職責，那是超出我們所掌握的證據的範圍了；不過，這些都是整個先知活動所具有的一般特徵。在古代近東的其他宗教裏也可以找到類似的特徵。舊約也提到雅威以外的其他神祇的先知，例如在厄里亞的故事中提到巴耳的先知(見列上18)。有一份埃及文獻是公元前十一世紀一個名叫溫納曼(Wenamon)的人的遊記，記載一個青年人，正當統治者比羅斯獻祭時，突然進入神魂超拔的境界，並講了一段神諭。在美索不達米亞的宗教有一種「司祭—先知」稱爲baru；從瑪黎文獻中，我們也看到一種叫maḫḫu的人，他們是衆神的使者，專門傳達神的旨意，他們這些訊息所用的專有詞彙，我們在希伯來先知文學中也可找到類似的。這些相同點，促成(也不是不自然地)學者遠至小亞細亞，甚至特辣克追溯希伯來先知活動來源的可能性。很明顯，如果假定希伯來的先知活動有以色列以外的根源，根

本不必走出以色列的客納罕背景的範圍之外，在這裏也可找到類似的現象；而我們也看到，客納罕在文化與宗教的其他方面對以色列的影響。不過儘管我們可以很自然地假定農業的慶節，是來自一個農業文化，但既然先知的現象，無論是在歷史和地理的分佈上，都是如此廣泛，那麼說它是客納罕給以色列的遺產的一部分，就不是這樣具有說服力了。

無論如何，以色列的先知活動在我們所知道的以色列環境中，和其他任何東西都不同。當我們考慮到第八世紀和較後的古典先知時，這一點就更明顯了。不過，我們也不應該把他們和早期的先知活動清楚地劃分。無論以色列的宗教受到甚麼外來的影響，信仰曾經將他們從埃及救出來的救主天主、雅威，仍然是以色列宗教的要素。先知活動，儘管它看來如此縱情，有如此怪異的表現，本質上總是以雅威的旨意爲依歸，不只把它當作人必須滿足的要求，更應視爲自己的時代的歷史動力。在其他地區，聖者可能極力使事件切合人的意願，而神祇也可能嘗試滿足人對於將來的好奇心；但在以色列卻有些先知，他們是雅威的使者，預報和解釋雅威要做和正在做的事。

從定居到撒羅滿的這段時期，以色列的生活與文化，有着迅速和劇烈的發展，而她所承傳的宗教，更豐富了，但也受到不少的考驗。隨着王國的建立，特別是在達味和撒羅滿的時期，更鞏固了這許多方面的影響。但繁榮、太平、和團結的時期卻很短暫，接下來的許多世紀的危機已擺在眼前，在這個時期，從培肋舍特人侵略的時期開始已清楚冒現出來的先知活動，開始執行一個具有決定性的任務。

## 註：

1 Eshbaal這個名字的寫法，在編上8：33, 9：39也可找到，較Ishbosheth的寫法可取(見撒下2：8等)，字尾bosheth，是羞恥的意思，爲了宗教的理由，特別以baal取代，遂成現在的形式：Eshbaal。

2 見ANE，pp.92-132；DOTT，pp.118-133。

3 在Ashtoreth這個希伯來字裏，爲了宗教的理由，插入了意指羞恥：bosheth這個字的母音。參閱註1。

4 見撒下2：8；4：4；5：16。在思高版的中文譯文中，撒烏耳和約納堂的兒子的名字，仍保留「巴耳」的成份，但英文的修訂標準本，即RSV中，兩人的名字分別爲Ishbosheth及Mephibosheth，名字中baal的成份已改成意指羞恥的字：bosheth，不過達味諸子的名字卻沒有這種情形——譯者註。參閱註1。

5 例如詠74：12-14；89：10；依51：9,10；一方面海和混亂的大水不分，另一方面，混亂的怪物是指巨龍、里外雅堂和辣哈布。

6 要特別强調「達味式」。假定以色列只有一種王國的觀念，不免有點過分簡化事實之嫌。不但時間能帶來不同的發展，就是在撒羅滿死後不久建立起來的以色列北國，也沒有建立和達味的猶大家類似的穩定的王朝，或皇室的傳統。

7 希伯來字ro'eh及hozeh同時意指「見者」，而且好像實質上完全相同——雖然不斷有人嘗試找出兩者之不同點。

8 注意在編上25：1-3描寫達味的首長的子弟，以琴瑟、鐃鈸相伴講奇妙的先知説話，不過思高版的譯文是：「要他們以琴瑟、鐃鈸奏聖樂。」此外亦注意編下20：14-16，肋未人所講的奇妙的先知説話。

# 5. 從王國分裂至充軍

從撒羅滿統治結束(公元前九二二年)至耶路撒冷被毀滅(公元前五八七年)，這不到三個半世紀的期間，達味所建立的王國，從他所經營的穩定太平、强大和具有影響力的地位，逐漸過渡到分裂、衰落、部分和暫時的復興，以至更進一步的衰落到滅亡，最後淪爲一個附庸的政治單位。這是一個複雜的故事。其中涉及兩個分裂的王國之間的關係；鄰近國家，例如叙利亞、北部的阿蘭王國，甚至更遠和更强大的國家：亞述和埃及，以及在這個時代的末葉興起的新巴比倫帝國等對他們的冲擊；包括影響以色列社區生活結構的重要政治社會改變；此外，在宗教方面，包括外來的宗教影響和國内的改革運動的交互作用等，種種複雜的情況。這段時期的開始和結束，都有具決定性的事件把它劃分出來，但在這兩端之間的分期，就很難清楚地劃分。以下我們會分别討論下列幾個重要的時期：王國的分裂及其直接後果(公元前九二二至八七六)；從敖默黎的興起到雅洛貝罕二世登基(公元前八七六至七八六)；從以色列王雅洛貝罕二世、猶大王烏齊雅，至猶大王希則克雅逝世(公元前七八六至六八七)；默納舍王登基至耶路撒冷被毀(公元前六八七至五八七)①。

## 王國的分裂及其直接的後果

(公元前九二二至八七六年)

建造聖殿的君王，逐漸損壞王國的基礎。從前一章的討論我們已見到，撒羅滿的政策包含暴虐的成份，在他的統治結束以前已經引起了人們的不滿。當他的兒子勒哈貝罕(公元前九二二至九一五年)繼位時，就我們所知，並沒有像撒羅滿登基以前那樣的權力鬥爭；不過，人民曾直接

要求緩和高壓的政策(列上12：1-16)。這個請求是在舍根冊立勒哈貝罕爲王的一個聚會中提出來的。這個地方和它的歷史背景都很重要，更明顯的是這地方所顯示的傳統和北方部族的自我意識。其實南北不團結的趨勢，在達味時代已經不只是潛伏而已；因此，正如身爲猶大王的達味是藉着盟約而成爲全以色列的君王，現在人民對新王的忠順，也要在某些條件之下才能奉獻。條件既被拒絶，忠順當然也要收回。很可能在這個危機之中，還有一個重要的因素是由先知活動的一個代表所激發的。先知阿希雅在較早的時期曾鼓勵過一個厄弗辣因人雅洛貝罕反叛撒羅滿②，這人曾是撒羅滿臣僕(corvée)羣中的一個主管，當北方的部族反叛勒哈貝罕時，他就是他們所擁立的那個君王(雅洛貝罕，公元前九二二至九〇一年，見列上12：20)。這個先知干政的事件，是先知活動涉及政治的一個驚人的事件，很可能也表達先知對已建立的君王政權的批評。

就這樣，南方和北方長期以來的緊張局面，撒羅滿高壓政策，先知的影響和勒哈貝罕的冷酷無情，促成了王國的分裂。其實達味的統治權，和他對以色列和猶大的範圍之外的影響力，在他統治的末期已經開始衰落，到現在更已到了每況愈下的地步，留下給達味後裔的，只是在南方的猶大這塊小小的領土。以色列遺產的另一個承繼人是北方的以色列王國，有時也稱爲厄弗辣因，以北部勢力最强大的部族之名爲名。在這兩國之間有着很重要的分別，這是我們不能直接從聖經的記錄中見到的。無論在地域、出產、人口以及軍事潛力方面，北國都遠勝於南國猶大。當兩國聯盟，較弱和較窮的猶大必定免不了居於弱勢或者是附庸的地位。北國所享受的優勢，和她的疆土事實上是被重要的交通孔道所貫穿，使她成爲比猶大更值得爭取的盟

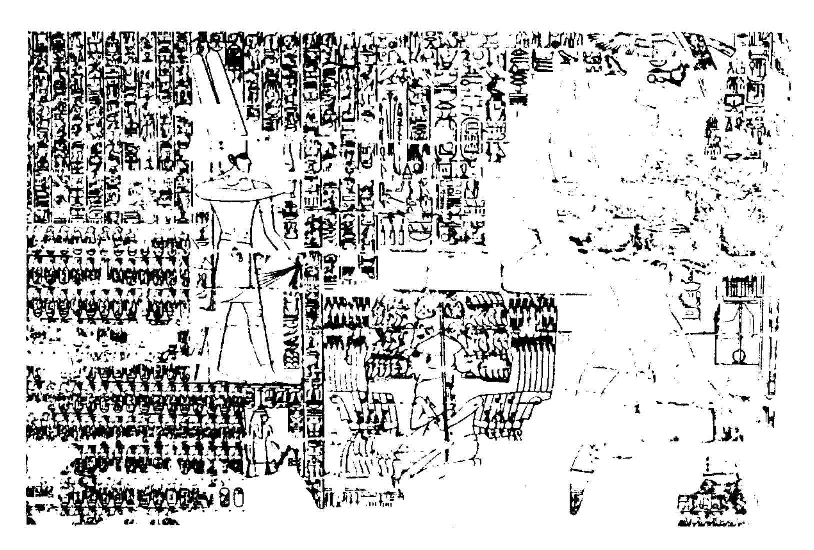
友或更有吸引力的獵物。猶大在政治上的無關重要，更加上她與其他國家隔絕的位置，反而使她的統治者易於管理，而且，如果他們甘心獨居一隅，她大可以避免捲入國際政治的糾紛裏；但北國卻避無可避。這無疑說明，爲甚麼猶大在北國滅亡以後還能殘存一百三十五年的原因。

這兩個王國的歷史還有一個很大的分別。直到耶路撒冷淪陷爲止，除了由阿塔里雅垂簾聽政的一個短時期之外，耶路撒冷的統治權一直都在達味的後裔手上(見列下11：1-16)。但是在北方卻換了幾個朝代，掀起多次的政變和謀殺。因此，相比之下，猶大的內部歷史是比較穩定的。

猶大也擁有新首都耶路撒冷，有宏偉而且安置了約櫃的聖殿。在以後的年代，聖殿、聖城和達味的王朝，逐漸變成了在被選和盟約神學中有特殊意義的事物；而且即使在這個王國分裂的初期，擁有聖殿對於猶大家是一個特別的利益。在聖殿內舉行的崇拜能不斷重振人們對達味家的忠誠。這個事實正是雅洛貝罕所採取宗教步驟的動機。從列上12：26-33所記載的事件，我們可以見到耶路撒冷的傳統和申命紀學派史家所持的標準。不過雅洛貝罕要對貝特耳和丹這兩個古代的聖所特別保護是可以理解的。至於他所造的牛的彫像，現在一般學者都認爲，他的用意是作爲不可見的雅威的基座，而不是用作公開崇拜的偶像，當然這兩座牛彫像是很容易被視爲偶像的。至於他爲甚麼把秋季的慶典，定在第八個月而不是在第七個月就很難解釋了；不過，既然這個慶節對於他的對手：南國，有特殊的意義，他對這慶節有興趣也是可以理解的。列上12：26-33，作者對於雅洛貝罕的宗教政策的批評，是申命紀學派歷史一貫的觀點。無論是北國或南國的君王，只要他鼓勵或向客納罕或其他外國宗教和宗教實踐妥協，他們都

要被判罪。同時，因爲申命紀學派的理想不只包括宗教純淨，同時也要求一個集中的合法的聖所：耶路撒冷，凡是不能抑制地方上的聖所的君王，就是他在宗教政策上的過失，應該被判罪。在這方面，北國的君王免不了要遭受譴責。

最初，舍根是雅洛貝罕的行政中心，他在約但河東面，修築了培奴耳，可能原想用來作爲第二個首都(列上12：25)；不過最後他修築了提爾匝作爲首都。在這期間，似乎在以色列這兩個分裂的王國之間，沒有甚麼重大的衝突；不過邊界的衝突卻由於猶大要保留本雅明的屬土而引起，因爲這塊土地可作爲耶路撒冷以北很有用的防線。此外，兩個國家都要面對來自另外一方面的侵略。在撒羅滿統治期間，埃及曾庇護過雅洛貝罕和厄東王子哈達得(Hadad，列上11：14-22,40)。埃及第二十二王朝第一任法郎史沙克(Shishak)掌政之後，其中一個主要的目標就是重振埃及在西亞的影響力。他入侵巴勒斯坦，並強迫



被史沙克一世佔據的巴勒斯坦和敍利亞市鎮名單

勒哈貝罕向他進貢大量財物(列上14：25-28)。我們從卡納克的一塊刻着古埃及象形文字的石碑上，可見到他所刻的入侵巴勒斯坦的戰蹟記錄，知道他當年曾對北國進行嚴重的破壞，他可能出動一支軍隊，向東環繞而行，越過河東的部分地區，然後回軍走厄斯得隆平原，最後揮軍向南面掃盪沿海平原。

南北兩國的戰事持續到勒哈貝罕後接着的兩位承繼人：阿彼雅(公元前九一五至九一三)及阿撒(九一三至八七三)時代。在北國，內部的糾紛不久就出現了。雅洛貝罕的承繼人納達布只做了短短兩年(九〇一至九〇〇)的君王，就在他圍攻基貝通時被巴厄沙殺死。巴厄沙把雅洛貝罕全家殺絶，自立爲王(九〇〇至八七七)。同樣，當巴厄沙死後，他的兒子厄拉也被他的戰車隊長齊默黎所殺。但齊默黎自己的統治只維持了一星期。當時仍在圍攻基貝通的以色列軍隊，擁立另一位軍官敖默黎作爲以色列君王。他便以君王身分，領軍圍攻首都提爾匝，齊默黎眼見大勢已去，反抗無效，便縱火焚燒皇宮而他自己也葬身火海。不過，這並沒有使國家的內亂停止。敖默黎與他的敵對者提貝尼抗衡了一個時期。提貝尼得到人們相當大的支持，不過還是敖默黎佔優勢，他終於登基爲北國以色列的國王，同時也結束了北國這個不穩定的時期，開創了一個對內有堅强的統治，復興的繁榮；對外有影響力，但在國家內卻有嚴重的宗教衝突的朝代。這也是改善兩個希伯來王國之間的關係的年代。

## 從敖默黎的興起到雅洛貝罕二世登基

(公元前八七六至七八六年)

敖默黎的統治(八七六至八六九)在聖經的記述(列上16：23-28)中，只是寥寥數語，概括地綜合而已；但根據

考古學的證據、經外的文獻和對列王紀上的記載作合理的推斷，我們知道敖默黎在政治上的成就相當可觀。甚至在他的王朝被毀後，亞述國的記載提到以色列時仍以「敖默黎家」名之；而有名的摩阿布碑文(Moabite stone)，記述了摩阿布王默沙(Mesha)帶領他的子民，掙脱以色列控制的豐功偉績，碑文中明言摩阿布是在敖默黎的鉗制下。敖默黎的兒子阿哈布在當時的國際地位，多少也得自他的威武的餘蔭。可能阿哈布與腓尼基王厄特巴耳(Ethbaal or Ittobaal)的女兒依則貝耳(Jezebel)的婚姻也是他一手安排的(列上16：31)。他建築了一個新的首都(取代提爾匝)：撒瑪黎雅，極盡輝煌富麗之能事(列上16：24)；從發掘出來的這城的遺址，我們可以看到它的防禦工程的牢固和宮廷裏美麗的象牙裝飾(列上22：39)。就以他使積弱和備受內亂困擾的國家，進入穩定康泰的時期，他建設新首都，他與鄰國腓尼基結盟與合作的政策等事蹟而言，稱他為北國的達味似也不為過。但在國際關係上的這種改善也不曾使他像達味那樣，穩然掌握着控制鄰近地區的主權；而他自己以及他的兒媳的宗教政策，也引起了人們的反對，甚至因此導致一個宗教危機，最後觸發了一場政治宗教政變，把他的王朝整個推翻。

從時間上説，敖默黎王朝的宗教危機，直到他的承繼人阿哈布(八六九至八五〇)在位時才顯露出來。這無疑是聖經用較大的篇幅記述阿哈布政權(列上16：29-22：40)的原因；不過這也不是唯一的原因。聖經作者也用了不少筆墨去描述阿哈布反抗敘利亞在軍事上所獲得的成就。敘利亞(即大馬士革的阿蘭王國)一向以來(將來也是)都是最令以色列頭痛的鄰國。在該世紀的初葉，當以色列巴厄沙威脅猶大國北部的邊界時，猶大王阿撒曾將皇宮內寶庫裏所剩餘的金銀取出，派使者送給大馬士革王本哈達得



撒瑪黎雅城堡遺蹟

(Ben-hadad)，作爲請求敘利亞用武力干預以色列的代價(列上15：17-22)。這種干預爲敘利亞帶來軍事和商業上的利益，而對以色列就相對的不利；敖默黎曾透過與腓尼基結盟和建築一個新而鞏固的首都以加强以色列的商業地位。本來，在這個時期，敘利亞人入侵以色列國境是一件常見的事；但在阿哈布統治期間，本哈達得企圖全面控制以色列的主權。結果在阿哈布奮力抵抗之下，敘利亞軍被逐出邊界(列上20：1-21)。第二年敘利亞人再度出兵，終於在加里肋亞海東岸的阿費克被阿哈布徹底擊敗(列上20：23-34)；阿哈布因此而能收復失地和鞏固以色列的商業利益。

這時，似乎從另一個地區逐漸加强的危險，促使以色列和敘利亞暫時擱下他們之間的恩恩怨怨，聯手和鄰近的一些國家一同對抗這個强敵。這就是亞述王沙耳瑪乃色三世(Shalmaneser，八五九至八二四)，這時他的大軍本來

已經侵略到地中海沿岸一帶了，進軍西方只是指日之間的事，但他忽然退軍。公元前八五三年他第二次出兵，在敖龍蒂斯河(Orontes)的卡爾卡爾與西方的聯軍相遇。根據沙耳瑪乃色自己的記載(保存在一塊現存於大英博物館的石碑上)，那是一個壓倒性的勝利③。不過他既然沒有提接着而來的勝利的推進，他可能誇大了他這次的成就。阿哈布王國軍力的强大，可從以色列陣容龐大的軍備看到，在聯軍中，以色列擁有二千輛戰車。這次的戰役，是以色列歷史中，第一個可用經外文獻確實證據，決定它的年代的事件；但舊約本身沒有記載這場戰役。在接着以後幾年內，亞述也沒有再進攻西方的盟國。但是在這個緩衝時期，以色列和叙利亞再度發生爭執。阿哈布希望在猶大國王約沙法特的協助下，從叙利亞手中收復叙利亞一直不肯歸還的辣摩特基肋阿得；但他失敗，戰死沙場(見列上22：1-40)，叙利亞的威脅仍然持續；而隨着阿哈布的逝世，偉大的敖默黎王朝也宣告結束。

在阿哈布這場最後的戰役中，舊約記述了他統治時期的內部宗教衝突。他出征前，曾向一位獨居的雅威的先知問行止，雖然被他囚禁的先知對他說了不吉利的話，他仍堅持出征；有關他的死亡，有人認爲那是厄里亞的預言應驗了(列上22：38；參閱列上21：19)。和那些把他寫成英勇能幹的軍事領袖的故事相反的，也有些故事寫他是脱離了純雅威信仰的叛教者。在這些故事裏，眞正發號施令的人不是君王而是先知厄里亞；甚至在推行君王的政策上，主要的推動力是阿哈布的腓尼基皇后依則貝耳。在這個時期，對阿舍辣和巴耳的敬禮，得到皇室的特別保障。學者對於這個巴耳的確實身分和性質，意見頗不一致。有人認爲他就是巴耳沙民(主管上天之神)，同時也是毛加得(城市的君王，亦解作提洛市的君王或冥府的君王)。無論如

何，雅威的崇拜受到嚴重的威脅。皇后極力宣傳提洛的崇拜，無疑是直接向絕對忠於雅威的傳統挑戰。反對皇室政策的先知小團體遭受殺害(列上18：4；19：10)。不過，皇室的叛教行爲，受到一個人的公開指責。

厄里亞原是約但河東基肋阿得人，代表最嚴峻的希伯來先知傳統。雖然他與當時的先知團體有聯繫(列下2：1-18)，但本質上他是一位獨行先知，他獨自或帶着一位隨從在各地來往。有時他神秘地失踪，忽然又出期不意地再出現，使人們在震驚之餘對他產生無限的敬畏。和他的承繼人厄里叟不一樣，他不是一位容易親近或受歡迎的宗教教師；但他在後世的傳統中，佔着異常重要的地位。

他所牽涉的衝突事件，對於國家的信仰是極具重要性的。古代近東的其他宗教可以容忍輸入外國神祇，而且也能自保、自存；但接受其他神祇和雅威同時存在，這種思想和以色列宗教的眞正本質是不相容的。當厄里亞預言旱災(列上17：1)，他是在斷言，降雨或不降雨的力量，操縱在雅威而不是巴耳的手上。當他在加爾默耳山上向巴耳衆先知挑戰時(列上18)，他再次否定巴耳的崇拜者聲稱巴耳所恃的力量；當他呼籲人們在雅威與巴耳之間作選擇時，他是在清楚地説明，雅威要求以色列一致的忠誠。他指責霸佔納波特產業的罪行(列上21)時，他是在維護以色列古代的共同正義的標準。這種宗教忠誠與社會正義混合，是舊約宗教的特質。就如輸入巴耳的崇拜是否認雅威對以色列的至高主權；殘忍地剷除納波特與他兒子，是侵犯在盟約團體内的以色列平民的地位和權利，違反執行公義的神聖不可侵犯性。在以色列和猶大兩個王國内，不但客納罕的豐產崇拜，甚至外國的各種宗教崇拜的壓力；以及由於經濟和社會的種種改變對於傳統的平衡標準所造成的威脅；甚至爲了維護富人和有權勢者的利益而形成的貪

污、枉法、僞證，已經開始發展，而且與日俱增。後期的先知猛烈抨擊這種種惡習。他們的訊息，其實在厄里亞的職務中已預示了，而且，他也和他們一樣，不是隨便用他的聽衆應守的抽象原則和標準向他們挑戰，而是以雅威，生活的天主之名，對他們說話，這位天主的正義是歷史中的一股力量。祂不只斥責阿哈布，同時懲罰他和他的家族(列上21：19ff)。

阿哈布的承繼人阿哈齊雅(八五〇至八四九)只統治了一個短時期。他的王位由他的兄弟耶曷蘭(八四九至八四二)承繼。在耶曷蘭統治期間，摩阿布脫離以色列獨立，這事在以色列和摩阿布的文獻上都有記載。列下3：4-27記述了耶曷蘭王在猶大及厄東的協助下，懲戒摩阿布的戰役。最初聯軍獲勝，但後來被逼撤退。在摩阿布碑文上④，摩阿布王默沙聲言，他的國家受制於敖默黎，是因爲摩阿布的神革摩士 (Chemosh) 發怒，後來他的國家重獲獨立，因爲革摩士已息怒。在碑文與聖經記述之間，似乎有些矛盾之處；不過一般的背景和用語都有明顯相似之處。這次在軍事上的扭轉，象徵以色列力量正逐漸衰退。

這個時期的氣氛，由一系列有關厄里亞的承繼人厄里叟的故事(列下2-8)表露無遺。從這些故事中，我們看到一些宮廷的情形、先知團體、以色列老百姓的生活，他們因爲旱災和農作物失收以及敘利亞的侵略所面臨的困苦和不穩定。當以色列在辣摩特基肋阿得與敘利亞人作戰時，反對敖默黎王朝的力量達到高潮(列下9f)，當耶曷蘭不在軍營中時，厄里叟派了一位先知去替一個軍官耶胡傅油，使他成爲以色列君王。得到同僚的支持後，耶胡立刻開拔前往依次勒耳，殺死耶曷蘭，當時猶大王阿哈齊雅也在依

次勒耳，耶胡下令殺阿哈齊雅和依則貝耳。耶胡在前往撒瑪黎雅前，還下令殺死皇族及宮廷的全體人員；在前往首

默沙碑文

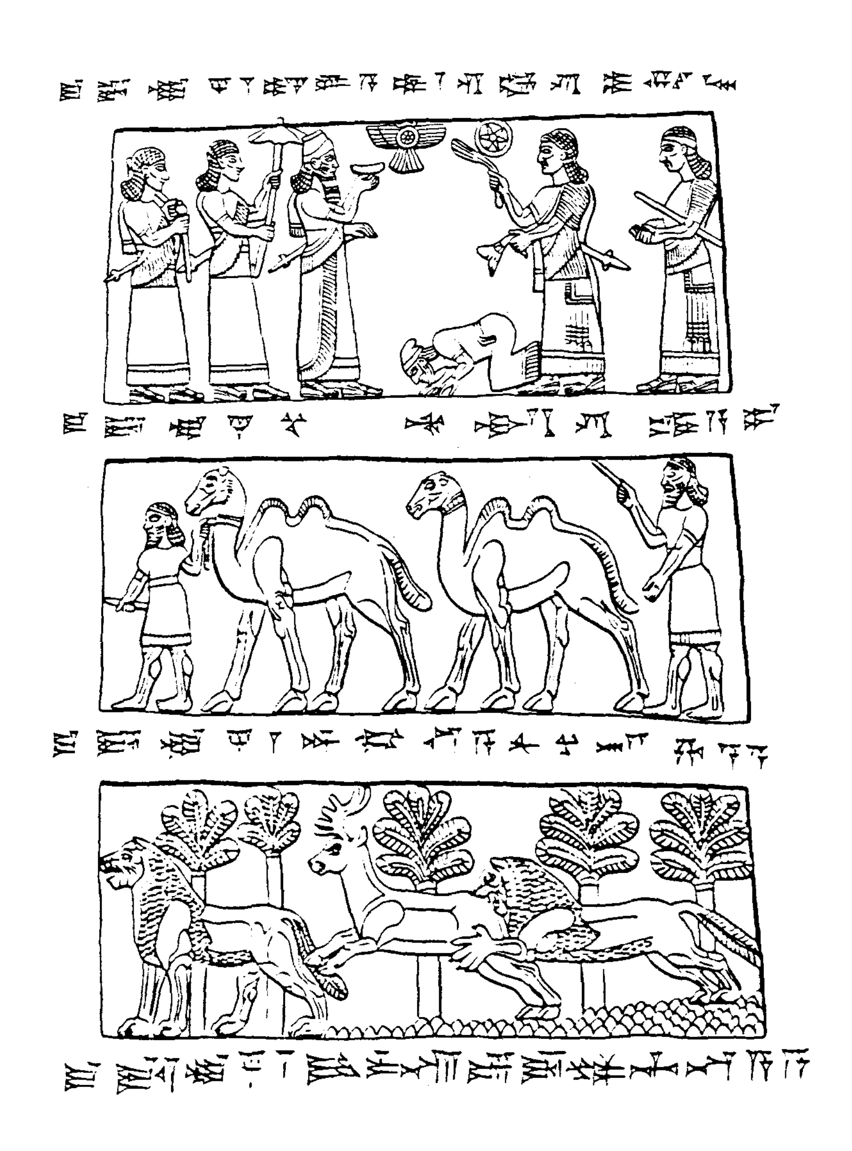
都途中，他又屠殺了到北國探訪的猶大諸王子和他們的隨從；抵達首都後，他用計把所有崇拜巴耳的司祭和人們騙來，一舉把他們全部殺光。耶胡這些行動，無論是出於個人的野心或政治的權謀，他也得到極端頑固地過着遊牧生活的保守份子的支持，例如勒加布族人約納達布(列下10：15f)。但一世紀之後，一位偉大的先知力責耶胡的殘酷暴行，說他應受雅威的懲罰(歐1：4)。

在整個敖默黎王朝期間，以色列與猶大，甚至兩國的皇族之間的關係特別密切。阿撒的承繼人約沙法特(八七三至八四九)是阿哈布積極的盟友，阿哈布將自己的女兒阿塔里雅許配給約沙法特的兒子約蘭(列下8：18)。約沙法特企圖恢復以厄玆雍革貝爾爲基地的海運貿易不成功(列上22：48)，這表示猶大曾對厄東擁有控制權，因爲厄玆雍革貝爾這路線是穿過厄東境內的。約沙法特的影響力擴展到培肋舍特及阿拉伯北部(編下17：11)。不過在他的兒子約蘭(八四九至八四二)統治期間，厄東與培肋舍特先後叛變成功(列下8：22)。在這期間，在宗教方面也有重要的發展。約沙法特曾推行過某些法律改革(編下19：4-11)；他本身也一直都很忠於雅威。約蘭的宗教政策和他的父親大不相同，在阿塔里雅的影響之下，他在猶大推行對巴耳的崇拜(列下8：18)；同時，當他的兒子阿哈齊雅登基後一年(八四二年)，在耶胡的叛亂中被殺死，阿塔里雅便乘機奪取政權，把皇室所有的後裔，除了阿哈齊雅尚在襁褓的兒子約阿士之外，全部殺死。約阿士被他的姑母，約雅達大司祭的妻子匿藏起來，得以保存性命(列下11：1-3)。阿塔里雅統治猶大六年。然後，在一次迅速和成功的叛亂後，她被人刺死，約阿士被立爲王，年僅七歲(列下11：4-20)。這次雅威主義的復興與北國的有三點不同：它不是由一位先知，而是由一位司祭促成的；在此似

乎沒有大規模的屠殺巴耳的崇拜者(可能巴耳的崇拜在猶大比在北國較少支持者)；而這次的革命不是滅絶皇族反而是恢復皇室的承繼。在這次事件中，約阿士(八三七至八〇〇)證明他自己是申命紀歷史學派所贊同的君王，史家還用了相當長的篇幅描寫君王如何照料聖殿(列下12：1-16)。

不過，兩國所面臨的，是一段即將來臨的艱苦歲月。耶胡(八四二至八一五)以暴力的手法取得王位，可能表現了他過人的精力和開創性，但他不能恢復以色列的元氣，在他個人與其他國家的關係上也沒有甚麼卓越的表現。哈匝耳(Hazael)謀殺了敘利亞王並以不正當的方法奪取了王位(列下8：7-15)，從此以後以色列和猶大兩國多了一個最難纏的敵人。不過這時敘利亞本身再度遭受亞述國的侵略，值得注意的一次是在公元前八四一年，亞述王沙耳瑪乃色三世圍攻大馬士革，但不曾攻下。根據沙耳瑪乃色三世所留下的黑方柱碑文⑤，耶胡是在這個戰役中被逼向亞述王進貢的西方統治者之一。當亞述王忙於攻佔其他地區時，哈匝耳便剩機侵佔以色列約但河以東的領土(列下10：32f)。後來更對耶胡的兒子約阿哈次(八一五至八〇一)肆意壓迫，甚至削弱他的軍隊(列下13：7)。敘利亞人的軍力深入以色列境内，直逼南部海岸平原，攻陷加特，逼近耶路撒冷，後由約阿士以重金作爲退兵的代價，耶京的危急才宣告解除(列下12：18)。

以色列人的兩個國家的緊張情勢，由於亞述的活動所引起的各種對立的局面而緩和下來。在這個世紀末，亞述王阿達得尼納里三世(Adad-Nirari III)所發動的一連串向西方的侵略中，在最後一役他終於把敘利亞的勢力瓦解了。但後來，亞述人因爲連年征戰内部積弱不堪，外敵相應地加强，再也無餘力有效地干預西方諸國。這樣一來，



沙耳瑪乃色「黑方柱碑文」

以色列的兩個王國可以暫時擺脫北方近鄰的侵襲和亞述的壓力。於是部分復興之門打開了。以色列王耶羅阿士(八〇一至七八六)收復了被叙利亞佔據的失土(列下13：25)。在猶大，約阿士被人謀殺後，阿瑪責雅承繼父親的王位(列下12：20f)，制服了厄東(列下14：7)。但是，當他魯莽地和以色列爭執以致動武時，他的軍隊被以色列軍擊敗，首都被摧殘、搶掠，而他自己也被以色列軍所擄(列下14：8-14；參閱編下25：5-24)。他後來的命運如何，聖經沒有詳細記載，我們只知道他也和父親一樣，被人殺死(列下14：19f)。

## 從以色列王雅洛貝罕二世、猶大王烏齊雅(或稱阿匝黎雅)至猶大王希則克雅逝世

(公元前七八六至六八七年)

現在約有半個世紀的時間，希伯來人的兩個王國都享受着一個國泰民安的局面，甚至幾乎可以回復未分裂以前的黃金時代。他們沒有受到外來的重大侵擾；能夠收復失地；又有發展商業的遠景；同時，兩國都有一個能幹的君主統治國家近四十年，在以色列是雅洛貝罕二世(七八六至七四六)；而在猶大是烏齊雅(七八三至七四二)。

乘着叙利亞積弱未除之際，雅洛貝罕盡量向北擴展以色列的邊界，直到哈瑪特，同時也佔據了約但河東相當大的一片土地(列下14：25)。在猶大，烏齊雅出兵攻打培肋舍特人，攻佔了加特、阿市多得和雅貝乃等地(編下26：6)，他又承繼他父親的遺志，侵佔厄東，重建紅海北端的厄拉特港口(列下14：22)，藉此控制對於商業非常重要的交通路線。兩位君王在國土方面的獲益中，以商業的重要性較大，這是因為兩國之間的關係良好。友好的關係使通訊便利，國家繁榮，並重新建立了國家的自信心。

不過，儘管在國庫和國力兩方面都有可觀的進展，兩個王國，尤其是以色列，仍存在着不少嚴重的弱點。八世紀衆先知的教導明顯地反映這個時期社會腐敗和矛盾的現象。古代以色列的社會結構，至少在君主政體建立以來，受到經濟和其他發展嚴重的影響。中央集權損壞了地方的獨立。因爲連年和敘利亞及其他鄰近國家的戰事，本來常受乾旱和失收影響的以色列國內的經濟，更遭受嚴重的打擊。這種種不利的因素，對於小耕農的打擊最大。在失收的時候，這些小耕農唯有借貸一途；當他債台高築，無力償還債務時，他已經抵押的田地就會被沒收；而他也從一個自由人，在祖田被奪後淪爲佃農。社會上這些貧困者的苦況，更因爲執法者普遍的貪贓枉法而加深：富者當然不會放過利用貪官而從中謀取暴利的機會。這樣一來，在以色列社會中重友愛的古訓，便被新興的社會秩序所取代，而社會中貧富懸殊的情況也越來越嚴重了。在撒瑪黎雅發現的，這個時期的象牙室內裝飾，充分顯示出先知所指責的富人奢侈的生活⑥。

上述的內部弱點不久就加上嚴重的外患了。八世紀前半葉相當程度的太平景象和這世紀末所面臨的一連串的危機，形成鮮明的對照。亞述人最大和最後的擴張起於篡位的提革拉特丕肋色爾三世(Tiglath-pileser III)⑦，他幾乎一取得政權後就馬上展開向西侵略的一系列行動。這些侵略，在他整個統治期，以及他以後數個承繼人的統治期仍持續着，他們毀滅或控制了西方的小國，最後，在下個世紀，終於成功地入侵埃及。

在猶大，烏齊雅晚年因病不能處理國事，由他的兒子約堂攝政。當約堂即位爲王時，正當外患逐漸加劇的時候。不過，猶大所面對的最大的危機，卻要到阿哈次(七三五至七一五)和希則克雅(七一五至六八七)統治時期才

逐漸發展。在北國，外患與國內的王朝危機同時並至。雅洛貝罕二世的兒子則加黎雅即位僅半年就被沙隆所殺及篡位。一個月後，沙隆也被默納恆(七四五至七三八)推翻。在默納恆統治期間，以色列也和北方的近鄰一樣，向亞述進貢稱臣。默納恆的兒子培卡希雅爲王約兩年(七三八至七三七)也被人謀殺，這可能是因爲國內有人認爲國家應該保持獨立。無論如何，殺死他和奪取他王位的培卡黑(七三七至七三二)，與敘利亞王勒斤(Rezin or Rezon)結盟，形成有效地抵抗亞述的聯合陣線。這兩個北方的勢力，企圖説服甚至强迫猶大加盟。猶大拒絕，就在約堂死前不久，兩國聯合攻打猶大，戰事一直持續到阿哈次即位時(列下16：5；參閱依7：1-9)。很明顯，當時的情勢嚴重。耶路撒冷被圍困；而敘利亞—厄弗辣因(此次戰役史稱爲敘利亞—厄弗辣因聯盟的戰役)聯合進攻的目的之一是撤除阿哈次，並以被稱爲「塔貝耳的兒子」的阿蘭人(依7：6)取代他。在其他的區域，猶大也受到壓力。厄拉特被奪⑧，而培肋舍特人也侵佔了乃革布和山麓地帶部分地區(編下28：18)。當年輕的君王阿哈次向亞述求助以抵抗北方兩個鄰國時，依撒意亞先知曾勸他只依賴雅威的保護(依7：3ff)。固然，阿哈次堅持請求外援的心理是可以理解，不過事實上，他向外求助是不必要的。因爲提革拉特丕肋色爾無論如何都不會對聯軍的行動坐視不理。他的反擊利落而有效，首先揮軍南下，直達培肋舍特人的地區；然後才回師北上，對付以色列，攻佔了以色列的基肋阿得、默基多和多爾諸城(列下15：29)。最後，在公元前七三二年佔據大馬士革，殺了勒斤，將敘利亞王國分爲四個行省(列下16：9)。在以色列，這些事與王朝內的另一次政變同期發生。曷舍亞(七三二至七二四)刺殺卡培黑，自立爲王，做了以色列最後的君王，並使她成爲亞述的一個

附庸國（列下15：30）⑨。編年紀的作者說，猶大在這次的戰役上也蒙受了損失，他必須向提革拉特丕肋色爾進貢大筆財寶，無論這是否屬實，但猶大王在政治上向亞述稱臣，在宗教上的付出也不小。他在聖殿作了不少更動，其中最明顯的是祭台，那是按照阿哈次到大馬士革向提革拉特丕肋色爾進貢時所見的式樣改造的（列下16：10-18）。不過除此之外，阿哈次還非常積極鼓勵異教的敬禮，他甚至將自己的兒子獻作犧牲⑩。他的統治時期，是一個喪土失財的灰黯時期，而在政治上更是一個阿諛、屈從和叛教的局面。

北國在大馬士革陷落之後也沒有維持太久。在亞述王沙耳瑪乃色五世（Shalmaneser V）最初繼位時，曷舍亞仍舊向他稱臣納貢（列下17：3），但不久，他就和埃及一個地方上的君王（或軍官）索阿（So, Sib'e），密謀造反，停止向亞述進貢。結果，他自己被亞述王擄去，國家遭受蹂躪，撒瑪黎雅被圍困（列下17：4f）。三年後，亞述王沙耳瑪乃色五世逝世，撒瑪黎雅終於被他的承繼人撒爾貢二世（Sargon II）攻破，他把部分以色列人充軍到美索不達米亞和瑪待地區，而把亞述帝國其他地區的人民，徙置到以色列境內（列下17：6, 24）⑪。

北國的毀滅，從以色列歷史的角度來看，無疑是一件非常重大的事，但在亞述，只是鉗制西方小國，遏止埃及圖謀煽動他的附庸國反叛他的一次事件而已。對於殘存的猶大，這是重新考慮，是否仍然臣服於亞述之下，或圖謀反叛大計的時候。阿哈次的政策是屈從的政策。他的兒子希則克雅在位（七一五至六八六）期間，國內外都有重大的改變。他的宗教政策和他的父親完全相反。他策劃一次崇拜革新（列下18：4），不但廢除了由阿哈次所引進的異教敬禮，甚至更古老的異教習俗，也一一剷除。他也壓制高

丘的崇拜，根據編年紀的記載(編下30：1-11)，他邀請北方的以色列人到耶路撒冷來參與崇拜。從崇拜淨化和中央化這兩大目標來說，希則克雅這次的宗教改革與差不多一世紀後約史雅所推行的宗教改革很相似。另一共同點是：兩者都是表示政治獨立的姿勢。消除亞述的宗教影響，意味着拒絕亞述的政治權威。在外交政策上一個最重要的因素是埃及勢力在第二十五王朝(由厄提約丕雅人約於公元前七一六年建立)下復興。亞述勢力在西方擴張對於埃及是一個威脅。在自衛的前題下，埃及試圖利用猶大及其鄰近諸國作爲他的緩衝國家，於是極力鼓勵他們反叛亞述，並答應援助，而且的確曾偶然向北出兵救助。在這世紀末，埃及與猶大外交活動頻密。一向以啓發希則克雅推行宗教改革而受讚賞的依撒意亞先知，他一向反對國家牽涉於這種糾纏不清的國際關係，這次當然堅決反對這項政策。他有幾篇預言，生動地反映出這些公使的往返以及他們的陰謀將帶來的災禍(例如依18：1-7;20；30：1-18；31：1-3)。有一個時期，猶大按兵不動。公元前七一三年，培肋舍特的阿市多得發動的叛亂，結果在兩年後遭受亞述軍隊懲罰性的鎮壓(依20：1)。阿市多得的反叛領袖向埃及緊急求救，反而被他們交到亞述手中。既然猶大沒有遭殃，我們假定希則克雅並沒有積極參與這次行動⑫。但幾年後，他還是參加了一次牽涉極廣、而且情況複雜的反抗亞述的大聯盟。

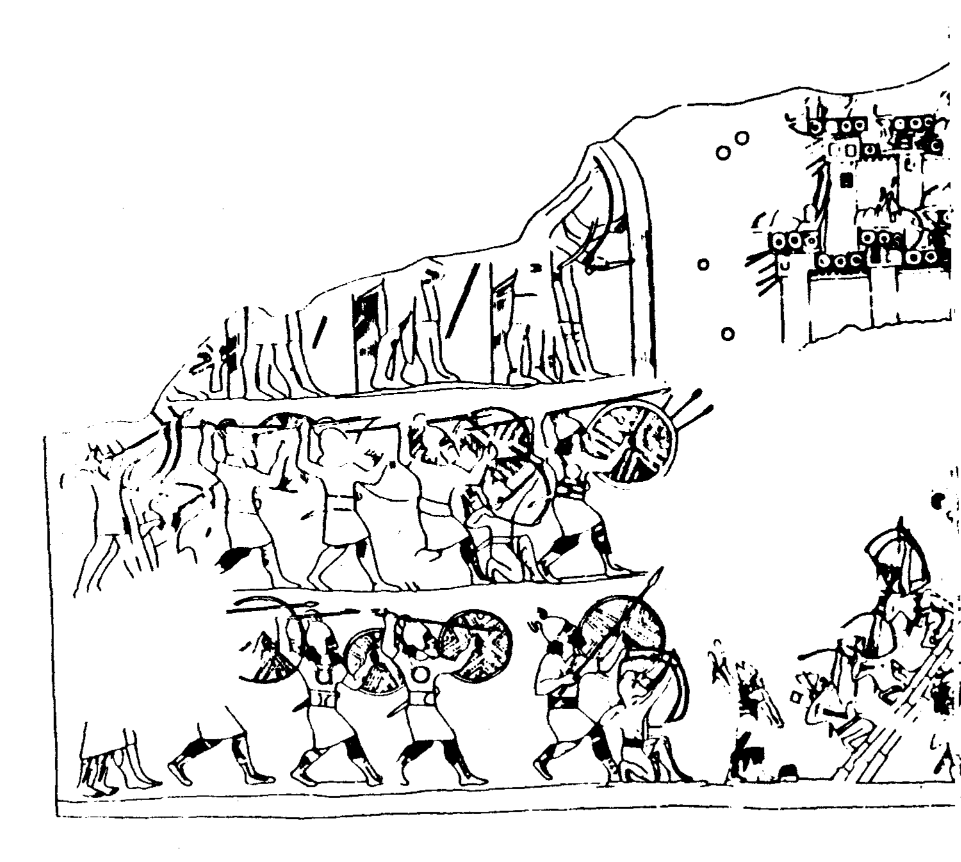
在亞述，公元前七〇五年撒爾貢陣亡。他的承繼人散乃黑黎布(Sennacherib)立刻面臨東西兩面受敵的考驗。有一個加色丁軍長名叫默洛達客巴拉丹，在公元前七二〇年自立爲巴比倫王，但在七〇九年被撒爾貢驅逐出境，此刻捲土重來，再度攫取了統治巴比倫的權力，這就是聖經所提到的，和希則克雅來往的巴比倫王(Merodach-bala-

dan 或 Berodach-baladan 見列下20：12-15；依39：1-4)，他曾派使者到耶路撒冷鼓勵猶大抗拒亞述；雖然這些提議可能在較早時期提出來，不過似乎最可能還是在散乃黑黎布登基後不久，而他的目的是造成亞述必須對抗兩個先頭部隊的形勢。埃及答應支持西方的反叛。數個腓尼基城，以及培肋舍特、阿市刻隆、厄刻龍等都積極參與。厄刻龍的統治者巴弟，因爲傾向亞述而被屬下逮捕，交由希則克雅看管。但是，摧毀亞述控制力的計劃最後還是慘敗收場。散乃黑黎布首先攻陷巴比倫，再度驅逐默洛達客巴拉丹。在七〇一年他開始向西出兵反擊，先制服了腓尼基，然後揮軍南下，對付其餘叛黨，在厄耳特刻擊敗了一支救援厄刻龍的埃及部隊。猶大全境飽受戰火荼毒；希則克雅不得不釋放巴弟而且還須向亞述進貢大批貢品；不過耶路撒冷並沒有失陷。散乃黑黎布自己所留下的，有關這次戰役的記載非常生動，刻在泰勒棱柱(Taylor Prism)，現存於大英博物館内⑬。舊約的記載爲史家帶來一些困難：(一)在列下18：13-16簡述散乃黑黎布進攻猶大，希則克雅投降，繳納大筆賠款。(二)列下18：17-19：8描寫散乃黑黎布如何從拉基士(Lachish)派遣一支相當大的軍隊到耶路撒冷，威脅聖城投降。依撒意亞向希則克雅保證，散乃黑黎布將會得到消息而不得不退兵，返回亞述。亞述的威脅並不緊迫；不久派來的軍隊就會返回拉基士主軍歸隊。(三)列下19：9-37描寫散乃黑黎布聽到雇士王提爾哈卡(Tirhakah)正前去攻打他，他立刻派人送了一封威脅的信給希則克雅。依撒意亞再次向君王保證，雅威必定保護京城。就在當天晚上，亞述軍營内十八萬五千人被雅威的使者殺死，散乃黑黎布只得將殘餘的部隊撤回亞述，後他在國内被自己的兩個兒子所弒⑭。我們可以說(二)與(三)是相同的事件，其中的出入只是抄本的異文，

或是說，是指同一次戰役中兩個相連的階段。第二種說法是：(二)指七〇一年的侵略而(三)則指較後的一次攻打，假定是在六九八或六八七年發生，不過這次的戰事，亞述沒有記錄。有關的證據很複雜；不過好像採取第二種看法還是比較適合。我們可以假定，散乃黑黎布先派一支精兵攻打耶路撒冷，但不能逼使希則克雅棄城投降。稍後，聽到埃及軍前來攻打他，而他又不能分兵對抗，只好派人送一封措辭强硬的威脅信給希則克雅，希望能蒙騙他投降。至於亞述軍隊所遭受的災難通常都假定是某種傳染病，可能是黑死病。至於亞述沒有記錄，這是不奇怪的；但希臘歷史學家希羅多德(Herodotus)記錄了一則埃及的資料(見於希羅多德著：「歷史」第二卷，141節)，說散乃黑黎布不得不退兵，因爲晚上大量的老鼠把他們的箭囊、弓弦、盾牌的把手都咬斷。既然黑死病是由老鼠傳染的，這個故事可能是這種疾病流行的歪曲說法。舊約所寫的「雇士王提爾哈卡」(列下19：9)帶來一些困難。提爾哈卡要在數年後才能登基爲王，在七〇一年他大概只有九或十歲。他的名字的出現，很可能是一種年代的倒置(anachronism)。此外也應該注意：舊約記述有關此戰役的末段，提到散乃黑黎布被殺的事，其實是在六八一年發生的。

雖然耶路撒冷保住了，猶大卻陷入悲慘的境地。依撒意亞生動地描寫亞述退兵時京城的居民歡慶的情形(依22：1-4)，但也用了嚴峻的字眼，描寫戰爭所帶來的破壞(依1：5-9)。要從這場浩劫中恢復元氣不是一朝一夕的事，在這一世紀剩餘的歲月裏，猶大只能在亞述的嚴緊控制下苟延殘喘。

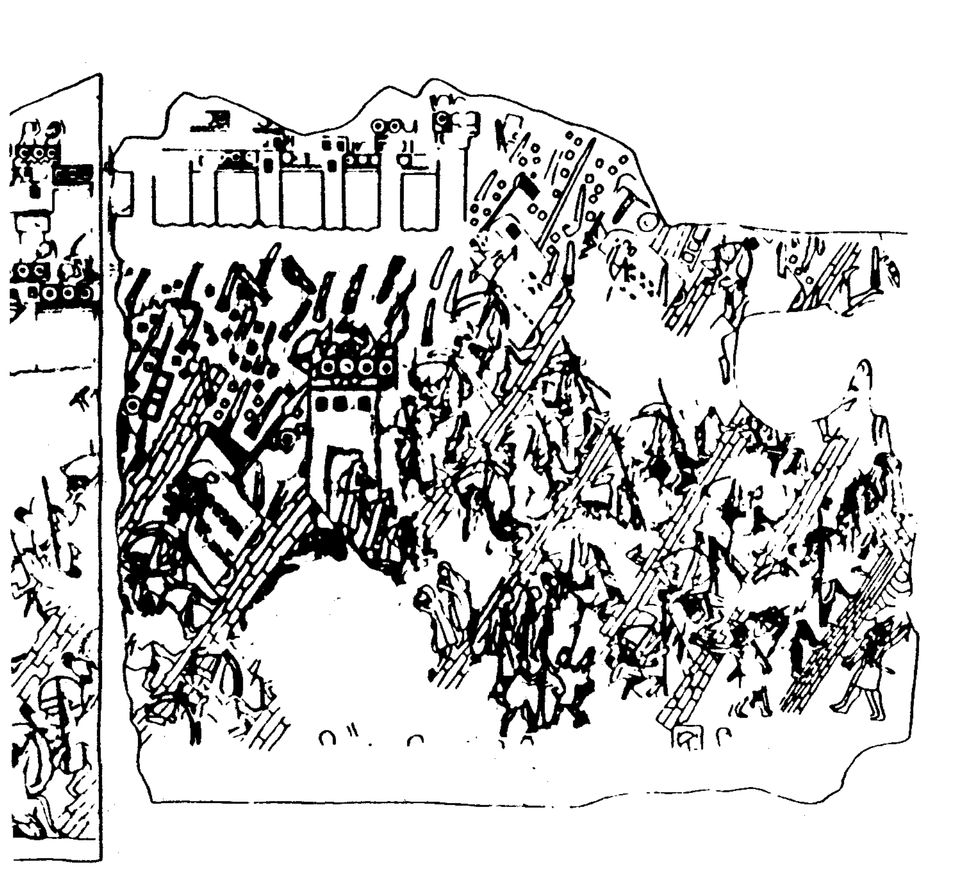
除了有關這些事件的記述之外，還有一件工程留存下來，提醒我們這次歷史上的大危機。這就是一條隧道。這



拉基士

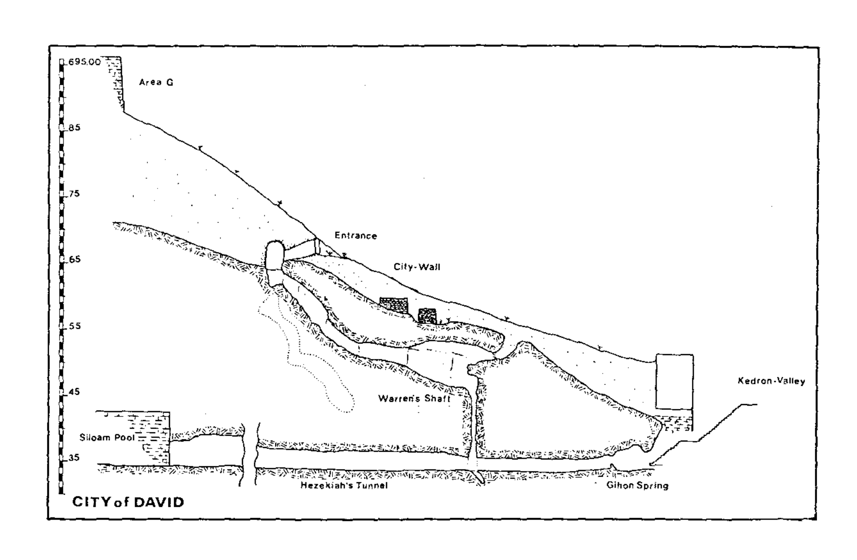
條隧道是由希則克雅的工人鑿成的，從基紅泉（現在基督徒稱爲童貞聖母泉）引水到城內的史羅亞水池，在京城被圍困時供應城市居民的食水（列下20：20）⑮。

就是在這個內憂外患的時候，有相當大量最早期的先知教導，記錄了下來。在較早期的先知的故事中（例如厄里亞圈子的先知），我們偶然可見到關於審判之類的簡短先知訓誨，但和先知書裏所收集的大量先知的教導，卻有天淵之别（例如依撒意亞書、耶肋米亞書、厄則克耳書以及十二位小先知的集子）。這些以他們的名字作爲書名的



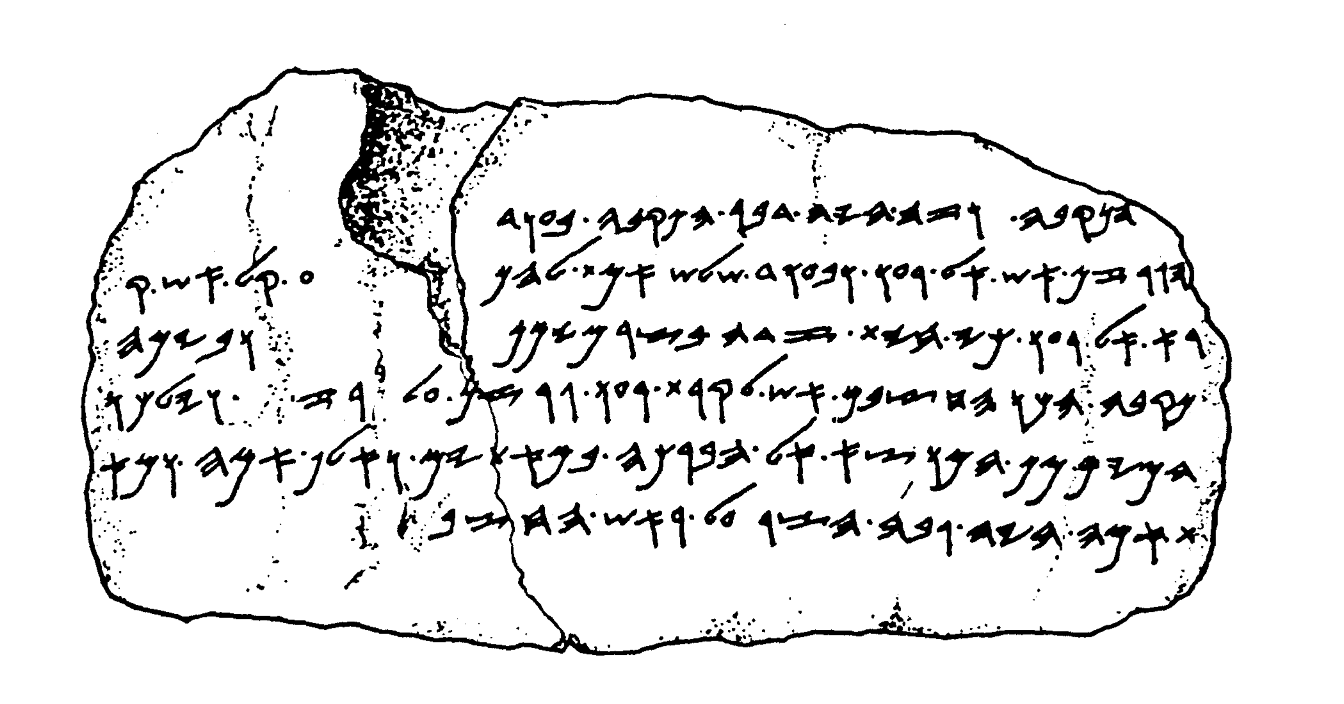
戰役圖

先知，有時我們稱他們爲「著作先知」；但是這一個容易誤導人的名稱，並不是因爲這些先知不能或不曾偶然也執筆寫作，而是因爲他們大多數是在第一時間以語言或行動傳達他們的教訓。只有在事後他們或其他人才把這些教訓，藉文字保存下來。大部分先知書都不包括持續的講道，而是許多編纂起來的先知性的講話（常以詩的形式表達），至於傳記或自傳性的敘述，則是先知的門徒所保存、傳遞和增添的，他們並不很嚴格地遵照邏輯和時間的程序。




希則克雅水道切面圖

這一類的先知活動的時期，由八世紀中開始，直至充軍後的年代。與本章的論題直接有關的是八世紀下半部分活躍的先知如：亞毛斯、歐瑟亞、依撒意亞及米該亞。這些人，有時被視爲整個新式的先知活動的代表人物，甚至是奠定以色列宗教特色的創導者。不過這未免太貶低傳統對他們的影響，以及他們與較早期的先知活動的聯繫。上主曾把以色列從被埃及人的奴役中解放出來，並把客納罕的土地賜給她作爲她世代相傳的產業，先知們奉召作這位上主的代言人；他們極力勸勉以色列人不可忘記盟約的傳統標準，忠於天主和人。就最後這項教導而言，他們與上一世紀的厄里亞是很接近的；此外他們也有整個先知活動的種種特質，例如：先知這個名稱：nabhi’，不平常的心理經驗⑯和運用戲劇性的象徵等。他們不是在行動上與較早期的先知明顯相反，而是在性質上，與前期、當時甚至後期的先知活動的性質，有鮮明的區別。職業化和國家主



史羅亞刻文

義，都是正確了解和忠實宣講雅威旨意的阻力。這點我們可從亞毛斯的宣講中，清楚地見到。亞毛斯的宣講，他以先知的身分宣講，不是因爲他屬於一個職業性的先知團體，而是因爲雅威親自召叫他承擔這項工作(亞7：14f)。在一世紀之後，同樣的情況，再度出現，耶肋米亞公開指責某些先知所講的預言不符合雅威的訓誨(耶23：9-22，特別是18節)。由這兩個例子我們可以看到這些偉大的先知的特質：他們對於自己受召的意識特別深刻，實行雅威旨意的意志特別堅强。在這方面，他們在舊約宗教內所代表的先知傳統，不是任何先知活動可以相比的，可以說，他們直追梅瑟時代的以色列信仰的楷模，甚至和聖祖的宗教看齊。

這些偉大的先知這種以實行雅威旨意爲首要任務的精神，清楚地顯示，他們本質上不是傳統主義者，他們回顧過去，見到雅威對以色列所做的一切，與他們所要宣講的當代和將來的事件的意義，息息相關。他們是天主——那位在出埃及和定居客納罕時代活躍，現在也在以色列和其他國家的歷史中活動的天主——的發言人。他們指責他們自己的社會腐敗，並不表示他們要反撥時針，要使整個國家像那些勒加布人(Rechabites見耶35：6-14)一樣，退回早期的社會文化情況內。其實，他們是在宣稱，古代的正義、友愛、慈悲的標準，仍然是他們自己那個不斷戲劇化地改變的時代的準繩。

呼籲人們履行正義是這位最早期的正典先知亞毛斯特別强調的訊息。按聖經記載，他是「特科亞的一個牧人」(亞1：1)。從烏加黎特及其他地方所得的證據顯示，「牧人」一字的原文亦可解作與聖殿功能有關的；不過這不是此字的唯一用法，同時我們也沒有理由假定亞毛斯有過任何與崇拜有關的特殊職務。他以先知的身分宣講，因爲雅

威召叫了他，並給他一個訊息(亞3：7f；7：14f)。他的故鄉是在猶大的特科亞，但他受召到貝特耳的皇室聖所去講先知預言，他所譴責的正是厄弗辣因的社會。在他的先知書中多次提到耶路撒冷和猶大，這好像是附帶的或是後來附加上去的，似乎不是先知主要訊息的一部分。他的時代是八世紀中葉，雅洛貝罕二世仍然在位(亞1：1；7：10)；以色列安全和繁榮的時代還未結束。亞毛斯卻預言以色列將要面臨屈辱(5：27；7：9,11,17)，但他所記錄下來的預言裏，沒有任何暗示，災禍已開始了。國家的自信心和自滿完全未動搖。

亞毛斯用銳利的字眼公開指責富人自私和奢侈的生活，他們對窮人無情的壓迫，商人的奸詐，執法者的腐敗(2：6-8；3：10；4：1；6：4-6；8：4-6)。因爲這種欺壓的行爲是在一些著名的聖所，在人們熱心崇拜時發生，所以顯得更可惡(2：8；4：4f；5：5,21-23)。表面看來非常宗教化的國家，其實並不遵守和服從雅威在正義和公道方面的要求(5：24)。

不過，批判以色列宗教被外來元素腐化，似乎不是先知最主要的教訓(5：26；8：14)；但如果我們假定他只是個社會改革者也不對。他指責社會不正義是以出埃及和定居客納罕的故事爲基礎的。以色列人民不但破壞了維持正當行爲的法律，他們也蔑視了使他們成爲一個國家的天主的命令，他們這個國家的生命、他們所生活的土地、他們延續不斷的宗教傳統(2：9-12)，都是由這位天主而來的。這一點，先知特別强調了，並以展示以色列的罪行，作爲他一連串公開指責其他國家罪行的高潮(1：3-2：3)，這些國家的種種暴行，是反叛雅威的行爲，都要受祂的懲罰。先知不曾暗示，這些國家，只須對他們所崇拜的神祇，而無須對雅威負任何責任。他反而指出，他們都在

雅威旨意的管轄下，他們對一個國家做了不公義的事，即使不是對以色列，他們一樣會受到雅威的懲罰(2：1)。這個思想(亞毛斯似乎可以假定他的聽衆明白)，對於了解舊約有關雅威是唯一眞天主的信仰，非常重要。不過，以色列的責任比別的國家更大，因爲她與雅威有特殊的關係：「以色列子民！你們應聽從上主關於你們，即關於我由埃及國領出來的全體民族所說的話：『由世界上一切種族中，我只揀選了你們，爲此，我必懲罰你們的罪惡』。」(3：1f)這一句話暗示着揀選和盟約，雖然並沒有明顯地用這兩個字眼。另外一句話清楚地解釋了這一句，明白地說出雅威保留祂至高無上的自由，祂不受任何國家所約束，而是所有國家之主：「以色列子民！你們對我豈不是像雇士子民？——上主的斷語——豈不是我由埃及領出了以色列，由加非托爾領出了培肋舍特人，由克爾領出了阿蘭人？」(9：7)

亞毛斯預言以色列的審判，從他有關「雅威的日子」的講話中，最明顯地點出來。他的聽衆都相信，已經到了雅威採取決定性行動的時候，這就是祂爲國家帶來繁榮和勝利的時候；但亞毛斯說那將是一個痛苦和喪亡的日子。所謂「雅威的日子」，可能出自與戰爭有關的講話(意即雅威勝利的日子)，也可能出自秋季慶典的專有名詞(意即雅威的王權彰顯的日子)。它在後來的先知和默示訓導中，有一段很長的發展史，最後演變成意指最後的危機，在這危機中，雅威將開始一個全新的秩序。對於亞毛斯，這是指以色列人對最近將來的希望之反面。他主要是一位宣佈毀滅(doom)的先知。一般學者都認爲，他的書結束時所描繪的那幅復興的光輝的畫面，是後人加上去的。在他別的神諭裏，幾乎只能見到一線的希望而已(5：4,6,14)。他的教導因此引出了一個尖銳的問題，充軍以前其他講關於

毀滅的先知，是否也暗示了同樣的問題：這些先知式的講話，是否暗示：雅威和以色列解除盟約，或國家的生活最後和徹底的消滅⑰？有些學者認爲答案是肯定的，這樣一來，他們只好把充軍以前的先知書中那些有關許諾和希望的神諭，都當作後來補充的資料處理。很明顯，預言「北」國的毀滅，並不暗示雅威對祂的子民的計劃已宣佈結束，因爲猶大仍然生存，可以承繼以色列的名字。不過有關兩個王國消滅的預言，還有其他的解釋。先知是先知而不是邏輯學家或系統神學家：很多時候，他們所關心的，只是盡他們所能傳達一項特別的眞理，並沒有想到怎樣修飾他們的言辭，以適合其他不同的情況。再者，先知呼籲人們悔改，這個事實表示災禍可能挽回，或者在表面看來似乎無可避免的災難後面，仍有雅威的計劃存在。無論如何，先知們都清楚地表明，無論以色列的獨立存在，或是她的物質繁榮，這些東西的本身都不是最後的目的，而雅威和以色列的特殊關係，也不過是包括其他國家在內的，天主神聖的計劃之一部分而已。我們是從這個角度了解，亞毛斯斥責以色列社會的貪污腐敗。當他公開指責人們不公義的行爲時，他也是雅威正義的行爲的先鋒。因此，他應該被視爲最偉大的先知之一。

歐瑟亞的先知性的言論，也和亞毛斯一樣，是針對北國的；不過他比亞毛斯稍遲，同時也反映了國內的一些重要的改變。他提到王朝內部的危機和搖擺不定的外交政策(7：7-11；8：4)，顯示這是在撒瑪黎雅失陷前那個政治動盪不安的時期。

其實，歐瑟亞的教導，有兩個不同的背景：國家的生活和他個人的家庭生活。第一章告訴我們，歐瑟亞和哥默爾的婚姻，和她不忠於他的故事的一部分；第三章似乎又重複同樣的主題。很多喜歡玩機智巧妙的學術遊戲，和某

些判斷錯誤的幻想浪漫主義者，曾用了不少的時間去重組這些事件的次序。第一和第三章是同一個戲劇相連的兩幕嗎？或是同樣事件互相平行的記錄？這兩章指同一個婦女還是指兩個不同的婦女？哥默爾就是第三章所提到的那個婦女嗎？歐瑟亞是在知情或不知情的情況下娶一個不道德的女子，或者在他們結婚後過了一個時期，他的太太才對他不忠？我們可以注意這些問題，但不必費時間去討論。歐瑟亞主要的目的不是在討論他的家庭悲劇，而是在傳達雅威對祂的子民的說話。因此，他不給我們提供詳細的自傳材料，這是一點也不奇怪的。大體上說，結婚以後一段時期，可能在第一個孩子出生之後，歐瑟亞開始注意到妻子不守婦道。歐瑟亞相信，發生在他身上的事，是神所預定的(1：2)，並從他自己不幸的遭遇看到雅威和以色列關係的對照(2,3)。他的婚姻就如已訂立的盟約，哥默爾的不忠，就是以色列的背教；丈夫與妻子的疏遠，就是雅威對子民的懲罰；而歐瑟亞對不忠的妻子恃守不渝的愛，就是雅威對以色列不變的有益的計劃。在11：1-11這段中，這個模式，卻以父與子的關係表達。

和亞毛斯一樣，歐瑟亞以出埃及和定居爲出發點(2：15；11：1)；同時，他也對照着這個背景而草擬他處理國家的程式。他大部分的辯論，是直接針對以色列宗教，適應了客納罕豐產崇拜的做法，包括用牛犢的偶像(8：5f；10：5)。在豐產崇拜的背後，是假定土地的出產來自巴耳(2：5)，歐瑟亞聲稱，只有雅威才有權力施予或撤消(2：8, 12, 21f)，因此，整個自然界都在雅威運作的範圍之內，當歐瑟亞奮力地與客納罕宗教格鬥時，他其實在某些意義上借用了客納罕宗教的意念。他使用愛與婚姻的意象也一樣；因爲在他責斥爲背教的那種崇拜中，神人婚姻是一個重要的元素。歐瑟亞絕不是勒加布，他不是盲目地反

對一切與農業社會有關的東西，認為這些與雅威的宗教，水火不相容。然而他意識到，名義上保持對雅威的忠心，但把祂當作巴耳一般來崇拜的危險性(2：16；參閱第四章)。在這一點上，他特別忠於以色列信仰的歷史特質。

在歐瑟亞筆下的以色列社會情況是一片灰黯：社會普遍的不道德和腐敗，政治不穩定和暴力；在司祭的階級裏是剝奪他人和不負責任。歐4：1f扼要地說出了雅威對子民的不滿。當時最主要的弊端是：「沒有誠實、沒有仁愛、沒有人認識天主。」這三項時弊都是很嚴重的，尤其是第二項，更是歐瑟亞教訓的中心。一般學者認為，亞毛斯教訓的重點是正直和公義；而歐瑟亞卻特別強調仁愛。這是誤導。希伯來語hesedh，英文聖經譯作慈悲(mercy，見於A.V.即牛津註釋聖經和R.V.即修訂本)或仁慈(kindness，見於R.S.V.即修訂標準本)，表達了眷顧的意思，不過更貼切的翻譯是「不變的愛」(steadfast love)或「摯愛」(devotion)，這個字與「盟約」的概念密切相關，因此和歐瑟亞對以色列主要的指責，以及他運用的婚姻意象非常吻合。但是，既然「正直」和「審判」是與盟約有關的字眼，而hesedh也包含忠誠和感情，兩位先知的教導實在沒有真正矛盾之處。在指責以色列的崇拜時，亞毛斯說：「只願公道(justice)如水常流，正義(righteousness)像川流不息的江河！」(亞5：24)而歐瑟亞說：「我喜歡仁愛(hesedh)勝過祭獻。」(6：6)

我們也不應該被「慈悲」所誤導，忽略或低估歐瑟亞教導中所包含的毀滅的概念。這概念藉象徵的手法，從哥默爾的三個子女的名字上表達出來(1：4,6,9)，同時也藉不同的方式，在全書的各處重複出現。不過，在責備之外，也隱藏了復興的可能(2：14f,18-23；參閱11：8f)。

米該亞和依撒意亞都是屬於猶大的先知；在他們的先

知職務中，猶大也是主要的指責的對象。按一般的說法，他們是在八世紀最後四十年執行先知任務(依1：1；米1：1)。從他們個別的背景以及他們教導的範圍而言，他們兩人的差別非常大。

米該亞是山麓地帶一個小村鎮摩勒舍特人。他的先知活動主要反映當時的一般情況，而不是反映某些特殊的事件。他指責富人殘忍地壓迫窮人(2：1-5, 8f；3：1-4, 9f)，職業先知和司祭的唯利是圖(3：5, 11)。這種公然蔑視正直和公義的惡行，必招致毀滅性的懲罰：撒瑪黎雅和耶路撒冷都會被毀滅(1：5f；3：12)。凡此種種都可從米1-3章內找到，一般學者認爲這是在書中所記錄的、唯一屬於米該亞教導的部分。這些資料所顯示的是一位痛恨不正義的先知，而他有關毀滅的預言，卻和亞毛斯的教導很接近。至於米4-7章分析和年份的問題就比較困難了。雖然有些資料可能來自米該亞的承繼人，但有些章節卻很可能是屬於他那個時代，甚至是出自他本人的。6：1-8這一段以先知訴訟的形式，總結以色列對於她的救主、雅威不知恩的罪行，學者在否定這幾節經文的作者是米該亞本人的問題上，提不出結論性的論點。經文最後的一句，是典型的雅威對人的要求：等於亞毛斯要求的正義，也是歐瑟亞教導的中心思想：不變的愛(hesedh)，以及依撒意亞認爲人對於神聖的雅威唯一適合的反應：謙虛的信賴。

依撒意亞的工作與教導，都記錄在依1-39章內。即使在這幾十章內，仍有些章節是屬於相當後期的資料(可能是24-27、34-35章)；不過這已給我們足夠的資料，重組這份長達一代，從烏齊雅時代開始，直到八世紀完結爲止的先知職務。

依撒意亞是耶路撒冷居民。一般認爲，他出身貴族甚至是皇族後裔，不過這種種說法並沒有充足的證據。無論

他是否屬於宮廷的圈子，我們必須從他的先知身分了解他。他的教導反映着他有發號施令的頭腦和能力，能精細分析時局和國家的政策。我們前面已提過，他曾三次在國家面臨危難時參與決策之事：在敘利亞和厄弗辣因聯軍入侵猶大時，他懇求君王信賴雅威，他甚至反對與埃及的雇士統治者協商，加盟反抗亞述；在七〇一年他極力向猶大王保證耶路撒冷不會落入散乃黑黎布的手中。現在我們要從整體看他的教導。

有關他受召的記述(依6)非常重要。他在聖殿裏見到雅威坐在寶座上的神視，使他深深地體會到雅威的神聖，並從心底發出敬畏之情，雖然依撒意亞的第一個反應是自慚形穢，有很深的罪咎感，他所說的神聖不能只從倫理的正直層面了解(參閱第三章)。那是指完全超越人的、全世界之主、生活的天主超越的威嚴。不接受或不承認雅威的神聖，一方面是由於驕傲、自負、依賴財富、軍力、與別國同盟(特別參閱2：6-22；30：1f；31：1-3)，另一方面是因為處於恐慌和危險的情況(7：1-9)。以色列對於這位聖者眞正的回應是謙虛的信賴。依撒意亞一生的工作，就是在他們面臨危機的時期，呼籲他的同胞和君王，對雅威保持這種謙虛的信賴。

他也和他之前的亞毛斯及歐瑟亞，甚至和比他年輕但與他同時代的米該亞一樣，抨擊社會的腐敗和壓迫窮人的惡行。耶路撒冷愛慕虛榮奢華的女子，霸佔土地房產的人們、酒徒、那些輕視道德的人、自視為聰明通達的人、那些違反正義的人，全都被他嚴厲地判罪(3：16-4：1；5：8-23)。不過，他也和亞毛斯、歐瑟亞的觀點一樣，相信渴求社會正義，與雅威對以色列的仁慈，以及基於此而建立的特別的關係是相連的。他這種思想，在葡萄園之歌中表露無遺(5：1-7)，這首詩歌可能是依撒意亞在葡萄收成

節時唱的，他可能利用當時的背景和農業宗教的意象，以展示以色列的不忠不信⑱。他們這種不忠不信和殘酷無情，是任何豐厚的犧牲或重大的宗教虔敬都不能補償的(1：10-17)。國家的罪行將要受到的懲罰，主要來自三方面：在雅威的日子來臨時出現的自然的災害(2：6-22)；團體生活內部的分裂過程(3：1-15)；由亞述軍隊所帶來的人禍(10：5-34)。北國和猶大都要受雅威懲罰。這一點，他不只在阿哈次登基不久猶大被人侵略時預言過(7：16)，甚至預言撒瑪黎雅最後的毀滅時也再提起(28：1-4)。「亞述是雅威(我)義怒的木棒」(10：5)，這一說法很重要。爲了懲罰祂的子民，爲了實現祂的計劃，雅威甚至不惜利用一個貪得無厭的暴君之力。

依撒意亞的教導也包含許諾積極的一面。不過，如果把他這個「耶路撒冷將不會被侵佔」的預言，變成「無人可加害熙雍」，那就錯了。這些預言是指某些特殊的事件，是指敘利亞—厄弗辣因聯軍和散乃黑黎布的侵略。其實我們應該從另外兩方面探索他的希望訊息。首先是遺民的教義，這雖然不是他的教導最重要的特質，但肯定是重要的特質之一。他爲自己其中一個兒子取一個象徵的名字「舍阿爾雅叔布」，意思是「一個遺民將回歸(或悔改)」。當他去見阿哈次，懇求他信賴雅威時，他帶着這個兒子一齊去，這毫無疑問是一個象徵式的行動(7：3)⑲。但是遺民的概念，不只是依撒意亞教導中的一項元素，也是他教導的結果。統治者和羣衆大體上都對他的預言，毫無反應，只有少數一些人有反應，而且做了他的門徒(8：16-18)。依撒意亞把那些在信仰中接受雅威之言的人們，看作熙雍的角石，是以色列中的以色列核心(28：16)。另一個希望的元素可見於「將有一位君王來臨」的許諾。對於依撒意亞來說，將來的幸福的年代，是一個國泰民安的社會，有一

位正直的君王統治。屬於這個訊息最重要的三段是：7：10-17；9：2-7；11：1-9。對於第一段的解釋，引發了不少複雜的問題；似乎因爲面對着皇室所受到的種種威脅(7：6)，依撒意亞預言將有一位王子誕生，確定雅威對達味王朝的許諾將實現，保證祂必與祂的子民同在一起(厄瑪奴耳即天主與我們同在)。另外兩段(不應視爲後於依撒意亞)暗示了一些這位將要來臨的理想君王，和他將來的統治的性質。兩段的思想背景都是古代的君王概念，君王是天主的祝福的渠道；不過兩段亦指向以色列的默西亞先知活動以後的發展，這種活動，我們知道深深影響着整個以色列子民。

這四位先知：亞毛斯、歐瑟亞、米該亞及依撒意亞，對於歷史非常重要，因爲他們提供了不少有關那個時代的情況和事件的訊息。在宗教方面，他們曾爲盟約團體的傳統和準則作證，同時也清楚地了解，他們的時代的危難，不只是一種災禍，更是雅威對祂的子民不間斷的、正直的計劃的一部分。

## 從默納舍到耶路撒冷淪陷(公元前六八七至五八七年)

在希則克雅統治的末期，亞述已成爲西亞洲的霸主，國勢達到巔峯狀態。散乃黑黎布的承繼人厄撒哈冬王(Esar-haddon)在六七一年成功地侵略埃及。不久之後，他的兒子亞述巴尼帕耳(Ashurbanipal)也平定了埃及敗軍的反叛。他這次的戰役的高峯是在六六三年攻陷和大事搶掠古城底比斯(Thebes)(參閱鴻3：8-10，此處所提的諾阿孟就是底比斯)。在這種情況下，猶大當然完全受亞述的控制。後果就是，在宗教上完全抹除希則克雅的宗教改革，他的兒子和承繼人默納舍(六八七至六四二)自然逃不過申命紀歷史學者的鐵筆，成爲有關叛教訓導的題目(列

下21：1-18)。他們恢復了高丘和豐產崇拜，再度在聖殿建造了異教的祭壇；就像阿哈次(列下16：17)時代一樣。亞述的星象崇拜和人祭，以及各種形式的占卜和巫師，在國內大行其道，皇室與國教的關係已清除。編年紀的作者提到亞述人曾用鎖鏈把默納舍押到巴比倫(編下33：10f)。這段記述，不可能隨便以沒有歷史性而忽略：默納舍可能有某些不忠心的行爲而受到這樣的懲戒。但是作者接着記述的一次宗教改革(編下33：15f)，卻很難與其他的、不斷出現的叛教的證據協調。

默納舍的兒子阿孟(六四二至六四〇)似乎也遵照他父親的政策(列下21：20-22)。當他在那次宮廷的陰謀中被謀殺後，「當地的人民」⑳迅速制服兇徒，替阿孟八歲的兒子約史雅保住了王位(列下21：23f)。至於這次內部衝突的原因是甚麼，我們無從知道。有些人猜測是謀叛者反對國家向亞述屈服，也有些人推測是受埃及收買。無論如何，新王(六四〇至六〇九)是在一個國際情勢瞬息萬變的時期登上君王的寶座，這反而使他比他前兩任的君王，有更好的機會，執行比較獨立的政策，治理猶大。

此時，亞述的勢力已開始走下坡。在底比斯淪陷後十年內，埃及王仆撒美提科一世(Psammetichus I)成功地取得獨立。在亞述附近的國家，亞述巴尼帕耳王還可免強應付，制服了巴比倫境內的叛亂，以及厄藍人及邊境的一些滋事小國。在他死後(六三三年？)，情勢迅速變壞。在六二六年，加色丁人納波頗拉撒(Nabopolassar)爲巴比倫奪得了自由，成了新巴比倫帝國的第一位統治者。在東方，瑪待人侵佔亞述國土，造成不少傷害。根據史學家希羅多德氏(Herodotus, History I, 103-6)的說法，從高加索山脈向南移的野蠻部落叔提雅人，曾經大事搶掠亞述王國的西部地區，甚至遠至埃及邊境。儘管一般學者都對於

這段記載存疑，但至少在耶肋米亞書前面數章所提到的從北方來的敵人，可能是指叔提雅人，而他們的攻擊，爲索福尼亞所宣講的先知訊息，提供歷史背景。無論如何，叔提雅人是那時混亂的國際形勢中的另一個製造混亂的因素。當巴比倫和瑪待人對亞述的壓力不斷增强時，埃及王仆撒美提科竟前來幫助這個岌岌可危的帝國。可能他的目的是阻止一個較强大的勢力支配西亞而危及埃及。但亞述是注定滅亡了。在公元前六一四年，瑪待人俘虜了亞述王，六一二年尼尼微被巴比倫及聯軍攻陷。亞述人退守哈蘭，負嵎頑抗；終於在六一〇年哈蘭也告失守。埃及王乃苛二世(Necho II)承繼先王遺志，繼續支持亞述。但即使有埃及大軍的支持，亞述在六〇九年企圖光復哈蘭一役中，仍難逃喪國命運，亞述帝國就此完全瓦解㉑。

但是國際舞台上述的這一幕，對於約史雅和他的國家是頗有利的。長期受制於亞述人的惡夢已過去，甚至，在帝國瓦解以前，約史雅已經實行了獨立的政策。這政策包括三方面：(一)在政治上脫離亞述控制的自由；(二)政治自由的結果帶來清除受亞述影響的宗教崇拜；(三)企圖使自勒哈貝罕統治時脫離達味家，並且在兩世紀前歸於亞述帝國的北方地區，重新歸於猶大。

聖經的記述，着重這個政策的第二方面。列下22-23章及編下34-35章，詳細描述約史雅推行宗教實踐的重要改革。列王紀下記述，在君王統治的第十八年，發現了「法律書」(22：8)，並記述了閱讀法律書對君王所造成的影響和他所推行的宗教改革。但編年紀下首先講到在君王統治的第十二年進行的一次改革(34：3-7)，接着，在第十八年，發現法律書再進一步改革。可能在亞述勢力逐漸衰落時，已有機會開始初期的部分改革，至發現法律書之後，改革加速進行。無論如何，法律書的發現是個轉捩

點，而且不只在約史雅王朝是如此，在整個以色列宗教歷史中也是如此。

在王權支持下，全面推行的宗教改革，是淨化崇拜和宗教中央化的徹底改革。異教的實踐包括星象崇拜和人祭全部取消。毀壞了所有的高丘。這樣一來，耶路撒冷的聖殿成爲唯一合法的聖所，間接提高了匝多克家族的司祭職，但也無形中剝奪了在鄉間的肋未人原有的身分和生活的憑藉，使他們處於附屬的地位(列下23：9)。改革是由一個重新訂立的盟約開始(列下23：1-3；編下34：29-32)。同時，君王下令全國人民在耶路撒冷慶祝逾越節(列下23：21-23；編下35：1-19)。改革擴展到北部的地區，是一個包含明顯的、可理解的政治涵意的宗教步驟：有利於淨化崇拜的情況，也鼓勵了約史雅恢復達味王朝團結的意圖。

改革者所持的準則，和申命紀法律中一些重要規條非常符合(見申12-26)，其中最重要的兩個主題也是：淨化崇拜中的異教成份，在一個合法的聖所內集中舉行祭獻(申12：1-14)。雖然沒有説明聖所的名稱，但毫無疑問，一定是耶路撒冷。申命紀明確指示，准許在各地聖所供職的肋未人，到中央聖所施行司祭職務並可分得他們應得的生活費(申18：6-8)。列王紀下篇提到約史雅改革之後，有些肋未人沒有執行他們的司祭職(列下23：9)，可見理想與實踐之間的矛盾，但這並不推翻，反而指出一個事實：申命紀的法律的確是改革的基礎。

其實，約史雅所推行的改革運動，絕不是甚麼新現象，而有先例可循。在他之前，最值得注意的當然是希則克雅的宗教改革。不過，這次的改革，的確顯示了，古代的理想和標準在一個特別有利的情況和在王權全力支持下，仍在不斷地全面實踐、推行和製定。同樣，申命紀中

大部分的資料都是古代的，但是以新的用語表達。其中有些片斷與約書的規條相似(見第三章)，不過有重要的差異(參閱出21：2ff/申15：12ff；出21：12ff/申：19—1ff；出23：10f/申15：1ff)。反對異教的崇拜，也不是新的特點；不過申命紀特別提及，約史雅統治前一世紀甚爲顯著的元素：星象崇拜及人祭。崇拜中央集中化是用新手法表達的古老思想。如果我們說，在定居之後，以色列形成近鄰同盟(見前第四章)，那麼建立中央聖所的概念本身就不算是標新立異的做法了；至少，在這以前，希則克雅嘗試過壓制地方聖所。不過，按照申命紀所規定，並由約史雅所執行的，將獻祭的崇拜，有效地集中於中央聖所的做法，卻是一個新且影響深遠的措施。正如我們在前面已說過，中央集中的做法，對於肋未人的司祭職產生重要的後果。對於普通的以色列人，其中一個主要的結果是：宰殺家畜作爲食物。過去，家畜只准許作爲祭獻用，但現在，因爲只有一個祭獻的中心，特准在中央聖所之外的其他地方宰殺不用作祭獻的家畜(申12：15f, 20-25)。然而，中央集中化的法律另一個影響是逾越節慶典，不是在家中而在中央聖所舉行(申16：1-8；列下23：21-23)。

除了舊與新的混合之外，恐怕還有北方與南方資料的混合。固然，改革確立了耶路撒冷聖所的地位和匝多克家族的司祭職權，不過申命紀吸收了不少北國以色列的各傳統的資料，這觀點值得討論之處還很多。申命紀與創世紀—戶籍紀內的北方資料平行之處不少，而其中以約書的部分——有些例子前文已提過——最爲明顯。此外，與北方的先知歐瑟亞也有相似之點；也有人認爲，對王國所採取的態度，也反映着北方改革者的態度。的確，我們可以假定，在北國滅亡之後，不少難民逃亡到猶大，這樣一來，北方的傳統和法律規則，也和猶大的摻和起來。無論

如何，申命紀所假定的，是一個統一不分裂的以色列：淨化和集中的崇拜，就是全體以色列，就是被雅威選為祂自己的產業的民族的崇拜(申7：6)。這樣看來，正如我們前面指出：約史雅進行改革的目標，是要使改革的範圍，同時也使他自己的權柄，蓋括猶大以北的地區。

申命紀在一開始的兩大部分，以回顧性的文字(1-4章，5-11章)，藉追憶和解釋雅威在梅瑟時代，對以色列的救助和引領，一方面勸勉維持純淨和中央化的崇拜，另一方面曉諭保持以色列生活秩序的規則。這無疑是為法律提供一個神學的基礎。(一)雅威是唯一的天主：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主。」(6：4)雅威獨一無二的主權和祂存在的一致性，可能被崇拜其他神祇以及各地聖所不劃一和腐化的崇拜所蒙蔽(參閱耶2：28：「猶大，你神祇的數目竟等於你城邑的數目。」)；因此有中央化的法律。(二)雅威揀選了以色列為祂的子民，不是因為他們人數衆多，只因為祂的愛(7：7f)。從「揀選」的概念表達雅威和以色列的關係，這在申命紀的教導中是非常重要的㉒。這個思想排除以色列子民堪當接受和贏得雅威的恩賜的想法，強調他們對祂應有的回應。感激雅威無條件地善待以色列的感恩之情，應該激發以色列人服從祂的誡命的決心。他們應該全心、全靈、全力愛祂(6：5)；既然祂同情了在埃及受苦的他們，如今他們也應以同樣的同情心，對待有需要和受壓迫的人(10：18f)。(三)土地屬於他們，並不是基於他們的權利而是因為雅威曾把這土地賜給他們作為他們應承繼的產業，他們只能在保持忠誠和服從的條件下，才可享有它(申8：7-20)。

雖然在約史雅死後，改革的許多直接效果很快就被取消，但它的影響，在某些重要的方面仍然繼續着。在耶路撒冷淪陷前一代，在國家最高層的圈子內，能這樣再肯定

雅威至上的古代標準，這對於以色列宗教的將來是很有意義的。申命紀的教訓，在被充軍的人們以及重返故國的團體中，仍然保留着。再者，申命紀對舊約其他部分的影響也很明顯，尤其是在若蘇厄—民長紀—撒慕爾紀—列王紀各書的歷史叙述中更明顯。這個叙述的開始是：以色列接受了土地作爲她所承傳的產業；結局是：以色列失去土地，因爲她背教和不服從。國家的富裕被解釋成以色列忠於雅威的賞報，而國家的災難是她不忠於雅威的懲罰；符合申命紀的標準的國王備受稱讚，離棄標準的卻受指責。作爲解釋以色列歷史的申命紀，就這樣演變成經歷過充軍考驗的猶太教的基本文獻。

猶大短暫的政治自由，隨着六〇九年約史雅在默基多被埃及軍殺死而結束。乃苛二世領軍前往加革米市救援危在旦夕的亞述。約史雅曾清楚聲明脫離亞述的控制：難怪他會出兵阻擋埃及人前來；但這個企圖爲他自己和他的國家帶來大災禍㉓。「當地的人民」推舉約史雅的兒子約阿哈次爲猶大王；但三個月後，乃苛忽然廢了他，把他押解到埃及。乃苛另立約史雅另一個較年長的兒子厄里雅金爲王，並給他改名約雅金（列下23：33f；參閱耶22：10-12，此處的沙隆是指約阿哈次）。

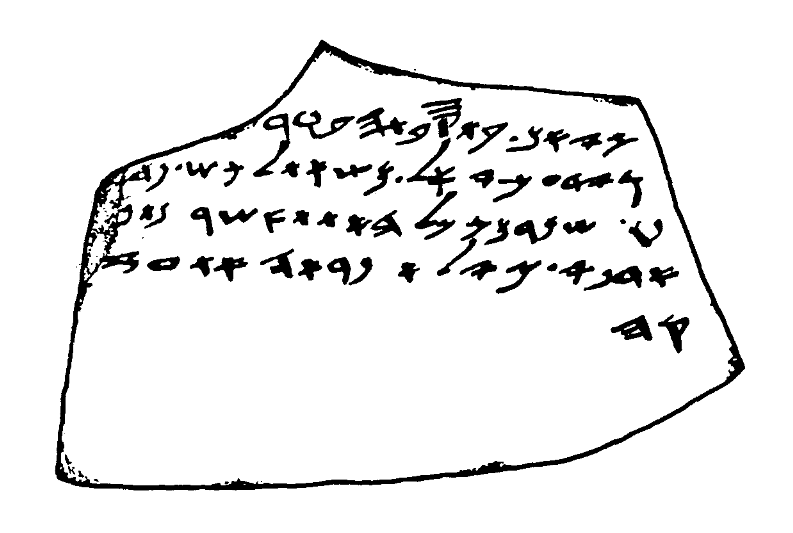
在這個時候，控制猶大的是埃及。國家的資源，一方面因爲要向埃及大量進貢，另一方面因爲約雅金奢華的建築，已到了山窮水盡的地步。這個承繼撒羅滿遺風的君王，既沒有撒羅滿的智慧，又必須在一個危機四伏瞬息萬變的情況下統治國家，他必定更擴大撒羅滿治國的弱點。耶肋米亞對他尖銳的指責，使他和約史雅形成强烈的對比（耶22：13-19）。不過，猶大一定也有不少人意識到另一個强烈的對比：申命紀所許諾的服從的賞報，與推行改革的君王的慘死。既然約史雅的統治，正當他盛年之際，驟

然中止，這會不會表示他的宗教政策的方向是錯誤呢？他死後異教的實施，死灰復燃，這是可以理解的(見耶7：16-18)。

約雅金不久就失去了埃及的支持。公元前六〇五年，巴比倫拿步高王子(Nebuchadrezzar)首先在加革米市，接着在哈瑪特擊敗埃及人，把他們從敘利亞和巴勒斯坦趕回埃及(列下24：7)。拿步高的父王的死訊使他不得不暫時班師回國，兼程趕回巴比倫承繼王位。但是巴比倫對西方的壓力並沒有受到嚴重的干擾。在不到五年之內，耶路撒冷第二次面臨被毀滅的恐慌。約雅金不得不做了巴比倫的藩屬國。但大約三年之後，可能因爲見到巴比倫入侵埃及失敗，他反叛了，拿步高不能立刻採取決定性的行動。在公元前五九八年當拿步高領兵侵略猶大時，約雅金已去世。他的兒子和承繼人約雅津(思高版譯耶苛尼雅)登基只有三個月，就在五九七年被擄到巴比倫，首都被洗劫一空；朝廷的官員內臣以及上流社會的許多人，也被充軍到巴比倫(列下24：8-17)。

上一代留下來的危機，隨着耶路撒冷被圍而達到高潮，同時也大大削弱了猶大的力量和疆土。但最大的打擊還是巴比倫以耶苛尼雅的叔父瑪塔尼雅取代他而爲王，而且爲他改名漆德克雅。既不堅定又無判斷力，漆德克雅根本不是在接着而來的滅亡邊緣的歲月裏，領導國家政策的人才。埃及重施在西亞洲煽動和製造麻煩，甚至積極干預的故技。當時在猶大國內，有兩種不同的主張：有些人主張繼續在巴比倫的控制下苟延殘喘；另一派，可能受了埃及的煽動的影響，卻主張反叛。在被充軍的人中，也有些人希望、甚至圖謀推翻巴比倫(耶28：1-11)。如果任由他自己決定，漆德克雅不是一個製造麻煩的藩屬；但他卻不能抗衡反巴比倫那一派的壓力。於是在公元五八九年他反

叛了。第二年，他的國土被侵略，首都被圍困(列下25：1)。在幾個要塞之中，只有阿則卡和拉基士可以勉强禦敵(耶34：7)。當時的軍情，我們由拉基士陶片上那些生動的描繪可以看到㉔。沒有外援，抵抗當然不可能無限期的延長。不過事實上，當一支埃及軍北上時，圍城的確暫停了一個很短的時間；可是巴比倫人很快就驅逐了這些干擾者(耶37：5-10)，耶路撒冷再度被圍困。公元前五八七年夏，城牆終於被攻破，耶京失陷。漆德克雅企圖逃走，但



拉基士陶片

在耶里哥被截回，押解到拿步高大軍的基地黎貝拉。他被逼親眼看着敵人把自己的兒子殺死，然後被敵人挖掉雙眼，最後被解送巴比倫。不久，拿步高派他的衛隊長乃布匝辣當到耶路撒冷，燒毀聖殿，搶掠聖城，推倒城牆，又把逃過五九七年第一次充軍噩運的許多上流社會人士，押解巴比倫(列下25：1-21)。就這樣，達味王的後裔被廢除王位和遭受屈辱；雅威所選擇留名於斯的京城和聖殿，備

受搶掠和褻瀆；許多平民以及國家大部分的領袖人物，都被逐出這塊雅威應許賜給他們祖先的土地。

巴比倫王委任猶大貴族革達里雅爲猶大總督，以米玆帕作爲行政中心；但是不久他就被一個受阿孟王煽動的王族成員依市瑪耳所殺。革達里雅的官員害怕巴比倫王會遷怒於他們，決定集體逃亡埃及，臨走前，他們就教於先知耶肋米亞。先知因爲不主張反抗巴比倫而得免受充軍之苦，此時他仍然堅持一貫的立場，不贊成逃亡，結果被這羣亡命之徒挾持去埃及(列下25：22-26；耶40-44)。公元前五八二年拿步高再次把大批猶大人民充軍巴比倫，這可能是他對於自己的代表被殺之事採取的報復行動(耶52：30)。

一些描寫這個時期的屈辱和慘狀的詩有這樣的句子：「她(熙雍)的衆先知也不再獲得上主的神視。」(哀2：8-9)另外一首聖詠所寫的，一般人也認爲是指這次的災難，其中有這樣的一句：「一個先知也不復出現。」(詠74：9)相信政治和軍事上的逆運，的確已對猶大的宗教造成破壞性的影響㉕。但是，在這之前半個世紀是一個先知活躍的時期。申命紀的法律，明確地肯定先知活動對於國家生活的重要性，並指出雅威的先知與異教的占卜者、巫師等人的分别(申18：9-22)。另一方面，申命紀學派的法律家也說明以色列先知活動的特徵，並警告企圖引誘以色列叛教的人(申13：1-5)。儘管這些章節所反映的，是許多代以前的先知活動的經驗，但對於行將結束的獨立猶大王國，仍然非常貼切。耶肋米亞書對於當時各種不同的先知活動，提供了豐富的資料。耶肋米亞嚴厲地斥責當時的先知，說他們儘管能言善辯，但沒有一句話是來自雅威(耶23：15ff)。在耶路撒冷，甚至在五九七年在以色列人被流放的異地，都有不少極端的國家主義的先知，煽動和鼓勵猶

大人民及領袖反抗，使他們相信，巴比倫的滅亡，指日可待(耶27：14ff；28；29：8ff,21ff)。耶肋米亞與他們的對立，是依默拉之子米加雅，與那羣企圖説服阿哈布攻打辣摩特基肋阿得衆先知的對立，最好的寫照(列上22)；這是在充軍以前的整個希伯來先知活動的歷史中，最常見的對立現象。

一共有五部——全部或部分——先知書與這個時期有關，那就是：耶肋米亞、厄則克耳、索福尼亞、納鴻和哈巴谷。厄則克耳是轉化時期的偉大先知。他供職的時期，前一部分是在耶路撒冷最後被毀滅之前；但因爲他是在被流放的人們之間工作生活，並在工作和教導中，概述將來的重要發展，最好還是把他歸於充軍時期之内。

索福尼亞是屬於約史雅統治時代的，而且很可能是在他統治的初期。一般都假定，叔提雅人的大屠殺(見前頁)是他以先知身分宣講的背景；不過，雖然這是一個可能，在他的言論中卻從未直接或明顯地提及叔提雅人。這當然只是次要的問題，他的教訓最重要的三個主題是：第一指責猶大和耶路撒冷對雅威不忠心、痛斥實行異教崇拜、不依賴上主、自以爲是以及作惡等行爲(索1：4-6,8f,12；3：1-4)；第二預言當「上主的日子」來臨時，將有上主的賞罰(1：2f,7,14-18；2：1f)；第三保證將有一些溫良正直的遺民可從災難逃生(2：3；3：12f)。第一點可説是響應較早期的先知們的講話。如果他的神諭，可以確實地定在六三〇至六二〇之間，那麼，這可説是他以先知的身分對默納舍王統治期間，國家的叛教行爲的反應，這也是爲約史雅的改革舖路。第二點是亞毛斯和依撒意亞教導中的概念的引伸(亞5：18-20；依2：6-22；見上有關兩位先知的討論)，同時這也是稍後有關將來的審判和解放一類預言的特色。第三點也和依撒意亞的職務其中一個元素有關

(見前有關依撒意亞的討論)，在舊約和其他書卷中也可找到，就是認爲以色列有一撮核心分子是眞正的以色列人，在預期的大災禍之後，雅威對於他們仍另有計劃。

納鴻書把我們帶到下一個十年的軸心事件：尼尼微的淪陷。大部分都是描述對一座「血腥的城」被毀滅的狂歡，極可能是預見了事件的發生而編寫的，不過也有人認爲這不是一個預言，而是慶祝已經發生了的事件。書中可以找到不少禮儀的特色，也有人推論納鴻是一位與崇拜有關的先知，向可憎的敵人施詛咒。因爲他的神諭完全沒有提到對猶大的審判，他通常被視爲國家主義者的先知，甚至把他比作在先知職務上與耶肋米亞對立的人。但這是一個不公正的推論。在納鴻自然奔放，光輝奪目的詩句裏，我們可以感受到人們對於一個殘暴的帝國滅亡的歡騰。在表現雅威是亞述暴政最後的懲罰者時，納鴻和傳統的先知對歷史的解釋是一致的。

哈巴谷先知的訊息，主要是解釋幾個有多個不同答案的問題。首先最中心的問題是：爲甚麼雅威准許作惡者和暴徒壓迫正直的人們？這個問題在1：2-4提出來，這裏所指的，可能是那些殘忍的猶太人而不是外國(埃及或亞述)人的行爲。訊息背景可能是約雅金統治的初期。雅威的答覆是，祂要興起加色丁(即新巴比倫帝國)人懲罰邪惡的人(1：5-11)。接着是埋怨邪惡的人(這裏可能指外國勢力，即加色丁人)逼害正直者，答覆是保證天主的計劃一定能實現，正直的人能憑着他的誠實而生存(2：1-4)。以下五句「禍哉」的句子，是典型的先知式的宣言(參閱依5：8-24)。最後的結束的詩篇(哈3)，生動地描寫雅威的來臨和審判，並很技巧地穿插了對祂的忠誠的信賴。一般學者都認爲這首詩本來不是屬於先知訊息的一部分，而是出自一部聖詠集㉖。有關哈巴谷本人，我們沒有甚麼直接的知

識；但有些學者根據此書的禮儀特色而推論他是與崇拜職務有關的先知，並斷定哈3章是一個先知禮儀的高峯。無論如何，在處理雅威至高無上的正義，如何與事件的外在成因協調的問題上，哈巴谷無疑是觸及舊約以多種不同的方式表達的一個主題(例如約伯書和聖詠集多首哀歌)，但不在與他同時代的另一位偉大的先知耶肋米亞的思想和經驗內。

耶肋米亞出身於鄰近耶路撒冷的阿納托特城的一個司祭家庭，也就是當年被撒羅滿革職的大司祭厄貝雅塔爾的家族。六二七/六年他開始意識到自己的先知聖召(耶1：2)；他的職務跨越猶大仍能維持獨立的最後四十年，並持續到他們亡國的悲慘歲月(究竟多久，我們不知道)。這個時期，一些決定性的歷史事件，把這段時間劃分成四個性質非常不同的階段。

(一)第一個階段從耶肋米亞受召開始直到約史雅的改革為止。耶1-6章是有關這個階段的敘述。耶肋米亞猛烈抨擊猶大腐敗的宗教和叛教的行為，並預言雅威要用一個從北方來的敵人作為懲罰猶大的工具。這個訊息是藉杏樹枝和一個沸騰的鍋來象徵(1：11-16)。兩者都被看作預示即將來臨的災禍，因為杏樹枝表示雅威一定會實現祂的滅亡之言。從北方來的敵人(1：14f；4：6；6：1)，一般學者都認為是指落後的叔提雅野蠻民族的大屠殺(見前)。

(二)從改革到約史雅去世這段時間，是耶肋米亞的先知職務近乎神秘的一個階段。不容易把這段時間和任何一個神諭或敘述聯起來；同時，學者對於耶肋米亞對約史雅的宗教觀點可能採取的態度，有不同的意見。一方面，耶11：1ff好像是耶肋米亞得到召喚去發動這項改革運動。同時，他所指責那些濫用宗教的行為，也正是改革主義者所要壓制的。但是另一方面，法律書强調舉行正確的祭

獻，而耶肋米亞是所有先知之中，對祭獻抨擊最厲害的一個(7：21-26)；法律書强調聖殿的重要性，認爲這是上主之名的居所，是獻祭唯一的合法的地方，而耶肋米亞卻指責人們對聖殿錯誤的信賴(7：1-15;26)；改革包括限制地方聖所，同時確保耶路撒冷的匝多克司祭的主權，但耶肋米亞卻來自一個地方聖所，並與厄貝雅塔爾大司祭有關係，這正是被匝多克司祭所凌駕的一派。一般學者認爲，耶肋米亞最初支持改革，但後來逐漸發現，那是一個失敗，因爲它只着眼於外在的形式。如果是這樣，我們會覺得，先知未免太忽略申6：4f這兩句的教導了。事實上，約史雅死後，耶肋米亞對他毫無保留的讚美(耶22：15f)，這似乎表示他對改革的政策，不曾有微言。

(三)從約史雅死後至耶路撒冷淪陷和第二次充軍，這個超過二十年的階段，對於耶肋米亞是一個衝突、受指責和被迫害的時期。這一切全記錄在耶7-39章，其中包括部分先知性的神諭，部分耶肋米亞自述的個人內心的掙扎，另一些記事部分，由他的書記又是朋友的巴路克所記錄。和其他先知的雜記一樣，所有的事件，都不是嚴格地遵照歷史秩序寫的；不過因爲書中包括大量的傳記材料，我們很容易把所發生的事件，整理出一個發展的大綱來。在約雅金統治的初期，國家在約史雅的死亡和約阿哈次被充軍的雙重打擊下，還不能完全清醒過來，也許還會有把聖殿視爲「安全的剋星」這種傾向，耶肋米亞出其不意地斷言，不管是或不是聖殿，它的不道德對於雅威一樣是一種冒犯，耶路撒冷和它的聖所，必遭毀壞，就像五世紀以前史羅的聖所被毀一樣(7：1-15;26)。加革米市戰役之後，耶肋米亞發現國際的情況迅速改變，而約雅金的外交政策也完全瓦解，耶肋米亞便向巴路克口述幾年來他所講過的神諭，命他記錄下來。巴路克在聖殿的進口處向信衆公開宣

讀他的記錄，希望在這個面臨危機的最後關頭，人們能受感動而悔改。可是君王燒毀了卷軸；巴路克和耶肋米亞幸能及時逃脫，免於被懲罰。這段敘述(36章)顯示，耶肋米亞在宮廷裏有些很有勢力的朋友，如果不是因爲他們，他這一次，甚至在後來漆德克雅執政的那困苦的十年裏，他必定被殺死。雖然漆德克雅偶然會向他尋求輔導，但他處處宣講向巴比倫臣服的論調，屢屢使君王懷疑他有心叛國。他終於還是被捕、被拷打和被囚禁(37：11-38：13)。京城失陷後，才由巴比倫人把他釋放了。

(四)第40-45章概括耶肋米亞職務的第四階段，由革達里雅在米茲帕短暫的治理猶大的時期開始，可能在埃及結束。在埃及，他繼續批評在那裏定居的猶太人(Jews)奉行異教的做法。

在耶肋米亞的教導，也在八世紀他的前輩的教導裏，我們發覺他們都肯定，雅威過去曾在，當時仍在歷史中活動，他們都呼籲維持雅威與祂子民自古以來的盟繫，都斥責腐敗的崇拜和社會不正義。在他一些講話(例如2：2；3：22)中，同時在那些貫穿他整個先知職務的個人痛苦中，我們可看到他與歐瑟亞有一種息息相通的聯繫。他除了預言猶大似乎無可挽回的滅亡之外，在他的教訓裏也包含着不少許諾的成份。正如陶工可以再造一件損壞的陶器一樣，雅威隨時準備再造一個脫離邪惡的國家(18：1ff)。第30-31章(有時稱爲「小安慰書」)包含希望的訊息，特別是希望充軍的北國能回來，以色列和猶大復合。第一次被充軍，耶肋米亞從流放的團體中見到保證，知道雅威要繼續實現祂對祂子民的計劃(24, 29)。不過耶肋米亞最突出的希望的訊息，卻從他有關新盟約的預言中表達(31：31ff)。但這不是一個極新的、個人主義的盟約概念：新盟約仍然與「以色列家和猶大家」訂立：不過在它這

個共同的架構裏，卻包含個人的、直接的、對雅威和祂的旨意內在的認識；而這種認識的基礎是：雅威無條件地寬赦祂的子民的罪。

耶肋米亞常被視爲舊約中最偉大的「個人主義者」。不過，他的「個人主義」，並不是指某些他認爲自己奉召宣佈的抽象原則。而是：一. 他覺得自己是預定宣講雅威訊息的那個人(1：4-10)。二. 他在失敗中經驗到孤單。他有關滅亡的預言，不但受人懷疑，而且遲遲不實現；他苦心勸勉同胞悔改卻被他們當作笑柄。這種失敗和孤單的經驗促使他反過來面對雅威，有時甚至尖刻地埋怨祂。在這些所謂「耶肋米亞的獨白」(Confessions of Jeremiah：11：18-12：6；15：10ff；17：9f, 14-18；18：18-23；20：7-18)的章節裏，我們可以看到耶肋米亞職務的這一面。這的確是他的先知職務的一部分，如果他眞是一個徹頭徹尾的個人主義者，他可能早已放棄以先知的身分向他的同胞宣講的職務，而他犧牲性的掙扎也會提早結束，不必多受這許多痛苦，但他不能這樣做。耶肋米亞生於一個時代的末期；但他的訊息卻指向一個新的年代，指向那個人們對於雅威子民的共同生活，以及個人在團體的地位，將有新的理解的年代。

**註：**

1 此處所給的以色列和猶大王統治的年代，和列王紀所記的年代，略有出入，我們不能在此討論我們所涉及的複雜的年代問題。本章有關年代的資料，大部分採用J.Bright, *A History of Israel*, London, 1960一書的系統。

2 列上11：28-30，注意他把新外衣撕成十二塊這戲劇化的象徵性行動。

3 見ANE, pp.189-91；DOTT, p.47。

4 見ANE, pp.209f；DOTT, pp.195-8。

5 Black Obelisk of Shalmaneser, ANE, p.192；DOTT, p.48。

6 有關的聖經章節：亞2：6-8；5：11f；6：4-6；依5：8-10, 22f；米2：1f，上引各段聖經顯示兩王國的社會敗壞的情況。

7 Tiglath-pileser III(745-727)。這個君王在聖經中的名字是"Pul"，是巴比倫的讀音，見列下15：19。

8 史家不能確定這是因爲敘利亞入侵或因爲厄東叛變。見列下16：6，亦參閱英文修訂標準本註。敘利亞：Syria的希伯來文寫法是Aram，與厄東的寫法：Edom字形很相近。

9 見ANE, p.194；DOTT, p.55。

10 列下16：2-4，亦參閱英文RSV列下16：3及附註。中文聖經的譯文沒有「阿哈次把自己的兒子獻作犧牲」這樣明顯的說法——譯者注。

11 有關撒爾貢二世攻打撒瑪黎雅的事，見ANE, pp.195f；DOTT, pp.59-61。

12 見ANE, pp.197f； DOTT, pp.61f。

13 見ANE, pp.199-201；DOTT, pp.66f。

14 列下18：13, 17-19：37在依36-37重複，不過其中有些出入。編下32：1-23的記述較爲簡短。

15 在隧道的壁上還刻着開鑿隧道的經過，這篇刻文在一八八〇年被考古學家發現，現保存在伊斯坦堡的博物館内。刻文的全文可見於ANE,p.212； DOTT, p.210。

16 雖然這類的經驗，在正典先知(canonical prophets，即著作先知，正典聖經某些經卷是以他們的名字命名的——譯者)中，除了厄則克耳外，不是我們有時所想像的那麼普遍。

17 很奇怪，在耶肋米亞之前的正典先知的教訓裏，見不到盟約這個字(參閱歐6: 7; 8: 1)；不過此字不出現未必等於沒有這種思想。

18 也可能用來描述葡萄園的語言，也象徵一種婚姻的關係。見雅1：6, 14；2：15；8：12。

19 同樣，不久，在國家仍未度過這個危機的時候，依撒意亞又爲一個尚未出世的孩子命名，瑪赫爾沙拉耳哈市巴次，意思是「趕快劫掠，急速奪取」，預言猶大的敵人將會遭逢的災難。

20 有關這一句的意義，許多學者絞盡了腦汁。在充軍以前的時期，這可能暗示國内的自由人，指皇族人員、宮廷官員、司祭和先知以外的人。

21　有關這個時期的歷史事件，巴比倫年鑑提供相當有價值的資料。見ANE,pp.202f；DOTT, pp.76f。

22　與這思想平行的是耶路撒冷被選的思想：「天主所選定爲立自己名號的地方。」(申12：11，等等)我們不妨把它和「揀選達味與他的王朝」(詠89：3, 19f)的思想比較一下。

23　見列下23：29f；編下35：20-24。列王紀記載：「乃苛走向(修訂本用「對抗」一詞，見R.V. against)亞述王」。巴比倫年鑑卻清楚寫明他前去救助亞述王。編年紀作者則描述約史雅如何在戰役中受重傷。既然列王紀在這方面沒有特別注明約史雅的動機，有些人推測可能乃苛傳召約史雅到默基多，懲罰他反抗亞述。不過，我們也沒有必要排斥編年紀的記載。

24　拉基士陶片Lachish Ostraca，一共有二十一塊有刻字或圖的陶片，是在一九三五和一九三八年在拉基士這個堡壘小鎮的遺址發掘出土的。其中包括猶大其他外圍的邊防軍官，寫給拉基士將領的信。有一封信提到阿則卡的烽火訊號已經見不到了；可能當時阿則卡已失守。見ANE, pp.212-14；DOTT, pp.212-17。

25　不過，值得注意的是，當革達里雅被謀殺時，有八十個人從舍根、史羅和撒瑪黎雅前來，「往上主的聖殿去」，可能就是指前往被毀的耶路撒冷(見耶41：4-9)，其中七十人被依市瑪耳所殺。無論巴比倫人怎樣竭盡破壞之能事，在熙雍的聖所仍然吸引不少朝聖者，甚至從遙遠的北方重要城市前來朝聖。

26　哈巴谷評註，是死海宗卷最有名的書卷之一，其中並不包括哈巴谷書的第二章。

# 6．充軍和充軍後

公元前六世紀是近東歷史的一個轉捩點。新巴比倫帝國在納波頗拉撒和他的兒子拿步高的侵略政策下建立起來，那是在聖經時代最後一個强大的閃族勢力。當它在五三九年被波斯人推翻以後，在亞洲開始了一個將近一千年的非閃族勢力的統治的時期。波斯帝國維持了兩個世紀，最後被馬其頓人亞歷山大一世征服，他的目標是在他所併吞的版圖內推行希臘文化。儘管他的帝國在他死後不久就瓦解（公元前三二三年），在接着而來的世紀裏，希臘化(Hellenization)的過程，仍在西亞繼續進行，甚至到羅馬人在小亞細亞、敍利亞、巴勒斯坦和埃及的統治，穩定下來後還沒有衰退，一直要等到基督徒的時代公元七世紀伊斯蘭興起時，一個閃族勢力又再度統治爲止。

舊約時代結束的世紀所發生的迅速變化，不只涉及國界的消失，同時也包含文化與宗教傳統的混合。因此，耶路撒冷的淪陷和充軍，並不表示以色列的結束，反而有一種清晰可見的宗教傳統和團體生活繼續維持下來，這就更顯得非同尋常。如果定居客納罕曾帶來危險、挑戰、衝突和富裕，那麼喪失國家獨立的痛苦，必定會在人們長期適應在政治上無能、權勢上受外國左右的過程中，帶來新的機會、冒險和收穫。

追溯猶太人這個時期的歷史，實在是一件使人困惑的工作①。歷史的資料本來已是非常缺乏；而保留下來的，又給歷史學家帶來不少難以克服的問題。不過，即使我們不能重組事件發生之後的種種確實的後果，某些廣泛的發展路線，還是有跡可循，甚至相當清晰。

## 充軍及其後果

嚴格地說，充軍沒有任何禁錮的意義。從厄則克耳書上，我們可以清楚地看到，被充軍的人可以自由地見面和互相商議；從耶肋米亞寫給五九七年充軍的人的信看來，他們似乎可以繼續正常地工作。同時，我們不要忘記，充軍不是把整個國家的人移走。即使經過三次充軍，那些在巴比倫定居下來的人，也不過是整個猶大國人口的一小部分而已②。在巴比倫的猶太團體的重要性，並不在於人數的多少而在於這些人的質素。它包括許多(也許大部分)生活各階層的領袖人物。他們形成了一種重大的影響力。對於培育以後的猶太文化(Judaism)起了很大的作用。當巴比倫被滅亡後，這個團體的各批人先後回到耶路撒冷，重組故國同胞的生活。

耶路撒冷、猶大和那些在大災難後遺留下來的人們的情況，在哀歌裏有非常感人的描述。除此之外，其餘有關充軍時期的事，我們沒有任何直接和確實的資料。似乎在革達里雅被殺死後，這個地區歸於撒瑪黎雅遙控，撒瑪黎雅是當時北方地區的行政中心。沒有跡象顯示，拿步高曾經從他帝國的其他地區遷徙一些人來，就像亞述人當年在撒瑪黎雅淪陷後從外地遷徙人來一樣。不過，有些跡象顯示，猶大的鄰國，尤其是厄東，乘機作亂(參閱詠137：7；則25：12-14；北10ff)。那些留在本國的猶太人的生活情況一定很悲慘；可能很多人移居外地，希望改善生活。有些猶太人把不情願出國的耶肋米亞挾持到埃及邊境的塔黑培乃斯(耶43：7)，此外，猶太人也在埃及其他地區定居③。這些地區，稍後成爲有影響力的猶太團體的家鄉。的確，如果認爲充軍和充軍後的時期，就是猶太人被押到巴比倫，過了半個世紀，他們或他們的子女才獲得重

返家園，這就錯了。不錯，他們有些人是回來了；但很多人繼續留在巴比倫；也有不少人從猶大移居其他國家。充軍的年代就是僑居（Dispersion, Diaspora）年代的開始。從這時起，我們應該了解的一個事實是：猶太團體散佈在整個美索不達米亞和地中海四周的國家。他們很多人在生活中遙念被外國勢力統治的以色列故土及曾經一度是輝煌宏偉的達味城；但是，以色列生活與古代的崇拜中心，許多世紀以來仍在異族的統治之下。無論生活在故國或流落爲他鄉的僑民，虔誠的猶太人必須在政治壓迫的情況下，實踐他們的宗教。對於一個與國家的政治制度如此緊密連繫的宗教來說，這必定會產生深遠的後果。

一般都說，以色列被充軍時是一個國家，回來時是一個教會。這種說法，多少會引起誤解，因爲以色列從來沒有失去她的國家意識，即使她表現這種意識的機會，被遮奪了一個很長的時期。不過這話也指出一個很重要的眞理；因爲很明顯，如果現在這個散居的猶太人團體，要想生存和超卓不羣的話，她就必須强調那些表現和加强猶太文化的凝聚力的宗教習俗，使它能在異地超卓屹立，再說，既然這個時期這樣多猶太人生活在巴勒斯坦以外，那些不屬於聖殿崇拜的宗教習俗，就更形重要了。因此，他們越來越重視安息日、割損和固守有關食物的禁忌；也越來越關心宗教法律的公式和繁瑣的應用，好使宗教團體的生活有良好的秩序，而個別的猶太人也知道天主對他們的要求是甚麼。除此之外，當然少不了復興聖殿那份熱烈的渴望，同時希望聖殿恢復後，崇拜儀式可以在聖殿裏一直維持下去。

## 先知活動的轉捩點

以色列的信仰，能度過國家遭逢大禍的難關，其實一

部分是有賴於以色列的一些先知，他們曾預言雅威要懲罰和管制祂的子民，他們將難逃滅亡的浩劫。這樣一來，可能被視爲雅威被巴比倫衆神擊敗的事，就變成了祂成功地實現祂的計劃的勝利。預言滅亡的先知，儘管他們的訊息常被人們拒絕，卻得到事實的證實。但是在耶路撒冷淪陷後的年代，先知活動本身也經歷重要的改變。作爲一種運動而言，它此時已失去了原有的活力而淪落到不受歡迎的地步。這種情形從以下兩段經文可見。在匝13：2-6，先知代表一種江湖騙子和腐敗的影響，他們要被從將來理想的國家生活中剔除。加上4：46(亦參閱9：27；14：41)暗示失去先知活動的恩賜，在理想的將來會補足。另一方面，從充軍期間和以後所保留下來的先知教導，反映着重要的改變。我們前面已指出，在充軍前的先知教導裏，固然不缺希望的元素；但現在，以色列眼前的經驗旣然如此令人沮喪，這個元素逐漸發展，於是有一種新的重點出現，强調天主將要開創的新秩序的光榮。當然，以色列明白她必須忍耐、守紀律和淨化；但是，當以色列是在專橫的異教統治者的權勢之下，而以色列境內最虔誠的人總是受苦最大的人時，很自然，在有關將來的意象中，必定包括懲罰壓迫以色列的人。充軍以前的先知曾嚴厲批判他們的同輩的崇拜禮儀，在這個正當敬禮變成了以色列生活的延續性與卓越性的標誌之一時，忽視或草率的崇拜行爲一定會成爲先知猛烈抨擊的對象。在過去，先知一直是着重宣講的人，將教導書之於文字，只不過是次要的事(依8：1,16；耶36)。但現在的先知越來越趨向首先以文字傳達他的訊息。可能這個時期的情況是，公開宣講的危險性較大而效果也不如理想。先知活動這種更注重文字的發展，加上常以高度象徵性的言詞詳盡地鋪陳的有關將來的預言，誘生了一種後世稱爲默示文學的文學體裁。這種文

體，雖然與先知文學不同，但在某一個意義上，可說是先知文學的承繼。

## 厄則克耳

宣講將要來臨的事物的先鋒，毫無疑問是厄則克耳，這不只是因爲他預測將來，同時也因爲他執行先知職務的態度和職務的內容，都預示着許多重要的宗教發展，而這些發展，正是充軍以後的時代的特色。是他而不是厄斯德拉創始了猶太文化。他不只是指向將來，而且他還代表(我們以下會看到)以色列宗教化歷史的某些要素。以他的名字爲名的書：厄則克耳，給人外在的印象就是書中整齊均稱的次序和按年代仔細安排的內容。書的主旨是，記錄公元前五九三至五七一年充軍巴比倫期間，先知所宣講的先知訊息。一直以來，這部書都沒有受到甚麼質疑，即使其他的先知書被支解，被分派給各式各樣的作者和編者時，大部分學者仍認定這部書完全出於厄則克耳手筆。然後，忽然有一個時期，出現了許多極端的理論，把書中大部分的資料歸於其他人的手筆，或是假定成書是經過複雜的編輯和修訂的過程，或認爲成書的日期比充軍巴比倫時期遲相當多；也有些人認爲厄則克耳不是在巴比倫而是在巴勒斯坦，或至少在那裏開始執行先知職務的。現在，這些理論大部分都被擊破，差不多歸於瓦解。以下有關厄則克耳的職務和教導的分析，基於厄則克耳在充軍巴比倫期間，在被充軍的以色列子民中間生活和工作，書中大部分的資料來自他，雖然，這部書也和其他的先知集一樣，大部分蒐集、編排和記述的工作，都要依靠先知的門徒以完成。

厄則克耳原是個司祭，是公元前五九七年那次的充軍中被擄去的人員之一，在五九三年蒙召成爲先知。他的職

務分成兩個很不均等的部分。從五九三至五八七年間，面對着被充軍的人們過分天真的樂觀主義，他預言耶路撒冷無可避免的淪陷，並指責國家生活和崇拜的腐敗。浩劫之後，面對着他這羣灰心喪志、嗟嘆命途多舛的聽衆，他預告復興和更新的奇蹟。他由此而預言判罪和許諾。他是充軍以前的先知活動典型的傳統的一個實例，不過我們從他可看到先知活動的另一面，這是其他的先知例如亞毛斯、依撒意亞和耶肋米亞等不太明確地顯示的一面。他不但描寫一些異常的象徵性的行動(例如4；5：1-4)，同時還有一些不尋常的身心經驗，例如暫時啞了，不能說話(3：26)、癱瘓了，不能走動(則4)，以及被人從巴比倫押到耶路撒冷那種確實的身體的感受(8：3)。我們不能確定應該怎樣解釋這些描述；似乎厄則克耳比他的前輩們承受了更多先知活動狂喜的一面。他將先知活動的全部和他所承繼的司祭承傳集於一身，他的司祭承傳往往表現於他關心崇拜的每一個細節的安排上。則40-48章是對一個理想的將來極詳細的描述，同時混合了接着那個時代重視法律與規則的特色。此外，在有關將來的預言裏，厄則克耳不只表達了極有信心的希望——這也是一再出現在第二依撒意亞及較後期的先知訊息內的元素——他更大量使用華麗，有時甚至是奇幻的象徵，這種文體後來演變成默示文學。他是一個卓越的文學家，這樣一來，他成了先知活動朝向文學領域發展的先驅者。有一件特別配合他這種才能的事是：當他受召做先知時，他奉命把一卷書吞到肚子裏(2：8-3：3)。

則1-3章所記載的是他受召的經過，其中包含了他將執行的職務的三項要素。

第一，是他在革巴爾河畔見到的異象：有一陣暴風刮着一團雲從北方吹來，從彩雲裏出現四個有輪子、頂着一

個寶座的活物(這裏我們已見到默示文學的特徵)，寶座上是「上主的光榮顯現時的奇象」(1：28)。描述中流露着，作者對於雅威那份難以形容的威嚴的意識，混和着對祂活躍地臨在的感覺。另外一個類似的異像是稍後，當雅威離開被毀滅的耶路撒冷的情形(則10)。厄則克耳在他整個先知活動裏，用各種不同的方式，傳達了他對神聖而超越的天主的意識。雅威的臨在，是藉耀眼奪目的光彩，也就是祂的光榮，顯示出來的。祂的行動，是「爲了祂的名」(20：9,14,22,44)，就是爲了表現祂的眞實本質。厄則克耳常被稱爲「人子」(意即人，必死的人)，這是强調人與天主之不同的句子。

第二，强調個人。厄則克耳受召去做警告人危險將至的守衛工作(3：16-21；參閱33：1-9)；但他的責任不是針對普遍的團體，而是爲團體内的個人。這個重點的另一面見於則18章。被充軍的人們灰心喪志，埋怨上一代的罪給他們帶來了毀滅：「祖先吃了酸葡萄，而子孫的牙酸倒。」(18：2)厄則克耳用很長的篇幅反駁這句話，目的不外是肯定個人承擔自己的道德責任。總之，問題的中心是：現在可能有一個新的開始了，因爲雅威也不喜歡見到惡人的喪亡，而喜歡他們「離開舊道而得生存。」(18：23)

在討論厄則克耳的召喚和職務，即他對一個叛逆的民族的任務時，不可忽略仁慈這一點。他一開始已經得到警告，不要期望這些人有甚麼即時的反應(3：4-11)。他們的歷史是一個長期怙惡不悛的不肯服從的歷史(則20)。厄則克耳把當時腐敗的情況，描寫得令人不忍卒睹(則8)，但是，在這個悲慘的判罪後面，就是革新的希望。他描繪了兩幅令人難忘的圖畫。其中之一是雅威仁慈積極的一面，神聖的牧者親自出去，尋找和拯救亡羊(則34)。另一幅是已死去的國家的白骨，由先知講的預言再連結起來，

有了血肉，得到雅威的氣息而復活了(37：1-14)。在厄則克耳看來，復興純粹是一個奇蹟，不但是推翻其他國家，從而重建以色列國家生命的奇蹟，而且還是給以色列一顆新心的奇蹟(11：19)。在某些方面，這和耶肋米亞所說的，新盟約是刻在人心版上的許諾相似。不過，厄則克耳有關將來的遠景，包括一個聖潔的國家，並以神聖的天主的聖殿爲中心的國家生活(則40-48)。

## 巴比倫的滅亡

距厄則克耳最後講話的記錄約四十年，其中一個奇蹟實現了，拿步高漫長的統治終於在公元前五六二年結束。他的兒子厄威耳默洛達客(Amel-marduk，列下25：27-30提到的釋放耶苛尼雅的巴比倫王)在位僅兩年。他死後，經過兩個君王很短的統治之後，五五六年由新巴比倫帝國最後一位國王納波尼杜(Nabuna'id or Nabonidus)篡位。雖然他自己不是個弱者，但他削弱了整個帝國，加速地把它推向滅亡。他遷居阿拉伯沙漠內的綠洲太瑪，把國事交由他的兒子貝耳沙匝代理。國王遠離京師的一項直接後果是，每年舉行一次的新年慶節沒有舉行。因爲這件事以及其他的決策，使瑪爾杜克的司祭對他憤憤不平。終於歷史重演，現在是一個四分五裂的巴比倫面對西亞洲一股新興的勢力。

這個勢力就是波斯人居魯士的帝國。居魯士曾經是瑪待人阿斯提雅革(Astyages)王的附庸國，但他叛變成功，不但控制了瑪待帝國，而且在一連串閃電式的進攻下，擴展了不少版圖。納波尼杜聯合里狄雅和埃及，企圖聯手對抗他。但居魯士很快就攻破里狄雅(公元前五四六年)，而巴比倫在埃及無力援助下，只好獨戰波斯。公元前五三九年終於不敵，向波斯人投降。有意義的是，從有

關的記錄中，我們看到居魯士聲稱他是奉巴比倫的瑪爾杜克神的命令出征，而這神祇正是巴比倫王納波尼杜所不事奉的神祇④。

## 第二依撒意亞

在過去，有先知用雅威對子民的懲罰來解釋當時發生的事件，在充軍巴比倫的時期，在這羣被充軍的人們中，也有人說居魯士是雅威用來解救以色列的工具。這是一位不知名的先知，他的詩收集在依40-55內，學者通常是以第二依撒意亞(second Isaiah or Deutero-Isaiah)名之。這幾章並不包括敘事的散文體；我們也沒有關於這位先知個人的直接而明確的資料，雖然有時可從他部分的先知活動作一些推測⑤。但很明顯，他所假定的情況，是在六世紀中葉之後不久，被充軍的猶太人的情況。他期待巴比倫的滅亡，被充軍的人們回國，故土復興和重建耶路撒冷，同時在國際間宣揚有關雅威的知識。

第二依撒意亞肯定雅威是歷史之主。在歷史中，可能只是政治遊戲中的另一個回合的事件，或是人類的統治與光榮的一個短暫的事態，在他看來，卻是雅威的計劃的推進和祂的許諾的實踐(40：8)。他也能靈活地把這個先知教導的主題，恰當地應用到當時的情況上。占卜在巴比倫的宗教裏佔了很重要的地位，第二依撒意亞用極輕蔑的語氣，向這些異教神祇和占卜者挑戰，叫他們出示他們過去對現在所發生的事作過的預言(41：21-24；44：7；45：21)。他强調只有以色列的天主能預測將來，因爲只有祂控制着各種事件(41：1-4)。

先知也認爲雅威是大自然之主，是宇宙的創造者(40：12-31)。在此，他再一次給這項古老的眞理，賦予新的重點，並把它置於更廣泛的範圍之内。一般都承認，

他是第一個宣講無條件的一神論的先知。不過，值得注意的是，他並不用抽象的詞彙，否定其他神祇的存在，而是用事實顯示這些神祇的絕對無實效性(41：23f)。他對崇拜偶像的嘲諷，使人想起厄里亞對巴耳先知們的嘲弄(40：19f；44：9-20；46：1-7)。

但是，這位威嚴崇高的天主，卻關注被充軍團體的需要，是否得到滿足(40：27-31)。祂不只是宇宙的創造者，同時也是以色列的創造者和救主(43：1ff)。正如在古代，祂曾把他們的祖先從埃及帶出來，渡過紅海，現在，在這次新的出谷事件中，祂要帶他們離開巴比倫，穿過沙漠回歸福地(43：16-19)。在40-48章，重點是從巴比倫釋放出來，但49-55章，主導思想卻在熙雍的復興、聖城的重建和故土人口的昌盛。熙雍被寫成雅威的新娘，她被逼暫時與丈夫分開，子女被奪；不過，不久她就會重獲失去的幸福(49：14-26;54)。

第一依撒意亞曾把亞述看作雅威的軛，第二依撒意亞卻把居魯士，看作實行雅威的解救工作的工具、雅威的「牧者」和「受傅者」(44：28；45：1)。他甚至敢相信，居魯士終於會承認雅威(45：1-7)，雖然我們已見到，當居魯士降服巴比倫時，他聲稱自己奉了瑪爾杜克之命而來。因此有人提議，就是在這些事上失望，促使先知描述第二個人物：雅威的僕人。

這僕人的題材首先在42：1-4出現，這一段有些學者認爲是對居魯士的描寫；但是這樣，就要把它看作一幅特意寫成與41：1-3所見的居魯士相反的圖畫了。僕人的受召、受挫、受苦、受死和最後的勝利在49：1-6(7)；50：4-9(11)；52：13-53：12，有進一步的發揮。這四首僕人之歌，爲舊約的先知活動，帶來極大的問題。誰是這受苦的僕人？我們不可能在此一一列出對這個問題的所有答

案，更不能陳述所有的論證和評定它們的價值。最主要的幾「類」解決方案如下：(一)集體；就是說，僕人實際就是以色列或理想的以色列，或以色列內的一個正直的小核心；(二)個人；一個過去的歷史人物(例如梅瑟、耶苛尼雅、耶肋米亞)，或是與先知同時代的人(例如第二依撒意亞本人，或一個他所尊敬的宗教教師，或一個將來的人物，例如默西亞；(三)個人和集體的混合；就是說，團體的聖召與痛苦，和以色列的聖召與痛苦在一個優秀的個人身上超卓地體現⑥。在這四首僕人之歌之外，先知明顯把以色列和雅威的僕人，視爲同一體(41：8ff；42：18ff)；同樣的等式也在第二首詩歌中出現(49：3)⑦。但在僕人之歌裏所描述的僕人與其他章節所描述的「僕人—以色列」之間，有很明顯的分別：例如：「僕人—以色列」是救恩的接受者，而僕人之歌中的僕人是救恩的媒介，他對以色列負有一項使命。另一方面，在第二依撒意亞的時代或以前，沒有一個歷史人物，可以合理地和派給僕人的這項崇高的使命連繫起來。如此一來，最後的選擇，似乎還是在某種形式的集體的解釋，一個「未來的」人物，是個人與集體兩種解釋的混合。

很明顯，僕人的描述，揉合了以色列過去的宗教經驗的許多元素，當然少不了先知經驗的元素(例如參照依49：1與耶1：5)，也有人認爲素描內摻合了君王的特色，或甚至認爲主要是基於君王的宗教功能。這種觀點提議從默西亞的角度解釋僕人，可是它一部分的論點是以君王在禮儀中象徵式受苦爲基礎，而這基礎卻又極具爭辯性的；同時，雖然有關僕人的素描，容或有些王者的性質，但這僕人基本上是一個先知人物，再者，如果把僕人看作一個第二依撒意亞所期待的，將會來臨的個人，照一般所了解，他必與默西亞不同：他沒有軍事或政府的實權，不

過，他是一個中間人物，在人與天主之間，建立了正確的關係。

在僕人這個人物裏，也混合了舊約的一些偉大的神學主題。那表面看來似乎一無價值的痛苦的經驗，在耶肋米亞和約伯書，以及聖詠集內許多哀歌裏，都有非常感人的描繪，在僕人之歌內這些經驗，不但被視爲一種困難，更是一個聖召，藉着它，天主的旨意將透過僕人而實現。基督徒對於僕人之歌傳統的解釋認爲這是預示納匝肋耶穌的職責，特別是預示他的痛苦與死亡。有時，這種解釋對於先知活動及其實踐的看法，未免過分機械化，不過，即使不接受這觀點，仍然可以承認僕人之歌，在耶穌身上體現的說法。儘管我們必須承認，我們無法精確地辨認先知心目中的僕人的身分，我們可以說，他所寫的修和這項神聖的職務，實在已透過痛苦，在耶穌身上忠實而勝利地體現了。

僕人的職務，超越以色列而向外伸展(42：1,4；49：6)。應該引領所有的人崇拜和事奉雅威，這思想，有時和預言中提到抑制其他的國家(43：3；45：14；49：22-26)的章節，似乎有矛盾。先知充分意識到，從現實的政治而言，以色列復國的第一步是推翻其他國家；但他有充分的才華，能用華麗的詞藻，表達這個意思，而不必使它與他的教導的其他方面邏輯地配合。但是他期望其他的國家，皈依以色列的天主，這思想在僕人之歌以外的其他章節，表達得很清楚。「大地四極的人！你們歸依我，必能得救，因爲只有我是天主，再沒有另一個。……人人都將向我屈膝，衆舌都要指着我起誓。」(45：22f；參閱44：5)

第二依撒意亞對於禮儀的細節或奇怪的異像，完全沒有興趣，不像厄則克耳，這是他的先知書的兩項主要的特色。不過他所描寫的將來，不只是一個歷史的解救事件，

同時也是自然秩序光輝的轉化(43：19；51：16；55：12f)。他預期一個新天新地的來臨，這也成了後期文學的一個主要的特色。

## 返國：波斯時期的先知

第二依撒意亞和復國歡慶生活的預言，和那些終於回國的人們的確實經驗，必定非常不協調。因爲，雖然人們有機會也得到鼓勵返回祖國，但在耶路撒冷內和附近一帶的情況，非常慘淡，困難重重；回歸的團體普遍都很冷漠。這一點是很清楚的，且無可置疑，但其他的情況就不清楚了。

我們以下討論的，是巴比倫滅亡之後接着那四分之一世紀。居魯士的統治，一直延續到五三〇年，才由他的兒子坎拜栖兹(Cambyses)繼位，他征服了埃及，但是他死時沒有直接承繼人，國內遂陷於權力鬥爭的狀態，結果是海斯達斯比的兒子達理阿(Darius)得了王位；不過他即位後必須三番四次的征討，才能平定羣雄割據的局面，恢復整個帝國的秩序。

這期間，在巴勒斯坦所發生的事件，可見於厄斯德拉1-6章，也在哈蓋及匝加利亞1-8章。兩位先知的資料，無疑都可視爲有關當時情況的見證。厄斯德拉那幾章是屬於編年紀學派歷史(編年紀上、下，厄斯德拉和乃赫米雅)年代，不可能早於四世紀；不過可能包含較早期的正確資料。

厄斯德拉卷首第一句就是居魯士的希伯來文諭旨，准許被充軍的猶太人回國，並明令重建耶路撒冷聖殿，同時還命令留下來的猶太人，捐助這項事業(厄1：2-4)。用阿蘭文寫的同一道諭旨記錄在厄6：3-5，也是命令重建聖殿，甚至還列明重建的細則，同時歸還被拿步高所取去的

聖殿的金銀器皿，但沒有提被充軍的人們回國。兩道諭旨都寫明日期是居魯士即位的元年(即公元前五三八年，因爲諭令上清楚寫明居魯士在巴比倫統治的第一年)。厄斯德拉第一章記述一羣被充軍的人，帶着聖殿的器皿回到耶路撒冷(見厄1：7-11)，這些人在「猶大王子舍市巴匝」的率領下回去。至於這個舍市巴匝(Sheshbazzar)是誰，我們無從查考；他常被人認爲是耶苛尼雅的一個兒子沙耳提耳(Shenazzar，見編上3：18)。按記載，他是省長，聖殿的基石也是他所奠立的(厄5：14-16)。之後，他就從歷史中消失了。

當然我們毋需懷疑這段記述的歷史性。波斯人對於臣服他們的藩國相當寬大，也不曾試圖抑制地方上效忠他們的民族固有的習俗和宗教崇拜。無疑，希伯來文的諭旨(厄1：2-4)顯示着編年紀學派的某些風格。假定他重寫這一段以適合他這一部分的敘述。不過，一直都有人懷疑，事實上，在這個時期，是否眞有過任何重建聖殿的嘗試。厄3：6-13描述，聖殿的基石，如何在省長則魯巴貝耳(耶苛尼雅的孫兒)和大司祭耶叔亞的時代奠立。這耶叔亞是哈蓋和匝加利亞時代的團體的領袖，而哈蓋書中的神諭，是在達理阿統治的第二年(即公元前五二〇年)傳達，這表示，直到這時，聖殿還沒有重建。不過，如果假定，舍市巴匝和他的同伙試圖重建聖殿的計劃流產，因爲他們回國後所面臨的情況，非常惡劣，這種想法旣不困難也不是不合理。

當時的情形，哈蓋書所記的第一個神諭裏，有很生動的記述(見蓋1：1-11)，旱災、失收和我們現代所說的通貨膨脹(「賺了工資，無異是將工資投進了破囊」，蓋1：6)。無疑還有其他的困境。充軍回來的人與近鄰之間的磨擦，似乎在這以前已開始了(見厄4：1-5)；然而在接着而

來的年代裏，磨擦只有更多和更尖銳。任何試圖恢復耶路撒冷的政治重要性，或聖殿古代的光榮的努力，必然引起另一方面的人們的猜疑和妒忌；而那些充軍回來，自稱爲保護以色列的宗教純淨的人，充分意識到外來的腐化的影響力。然而，五二〇年的情況中，還有另一個因子是波斯帝國在這期間所發生的事件。正如在耶路撒冷最後被毀之前，被充軍的人們希望巴比倫被推翻而失望一樣，如今，隨着坎拜栖兹的逝世而來的動亂，人們又期望時局會發生劇變，而復興以色列和恢復達味家無可爭論的卓越領導的希望，又死灰復燃了。

現代，一般學者都認爲哈蓋這部書是平板枯燥的散文體。不過，他卻有能力激發一個冷漠消沉的團體活動起來。他斷言團體所遭遇的困難，是對他們不曾重建聖殿的懲罰，他向他的聽衆保證，如果他們能分清事情的輕重而行其重者，他們定能恢復繁榮(1：3-11)。經過了一個時期的政治動亂後，現在毀壞不堪的聖殿，將因各國的奉獻而豐裕(2：1-9)⑧。則魯巴貝爾將成爲雅威的僕人，成爲祂的「印璽」，推行祂的決定；就是説，要成爲達味的後裔(2：20-23)，重建聖殿和重振王朝是密切相聯的。就這樣，在這幾段短短的預言裏，表達了四個重要的宗教主題：(一)國家在宗教上的忠誠，與國家的繁榮息息相關，這正是申命紀學派教導的重要元素之一；(二)對於崇拜的積極的態度，這是充軍之後先知活動的特色；(三)預期一次宇宙性的大災難(參閱2：6)，之後將會確立全新的秩序；(四)雅威的王者的代表人物，是新秩序内的一個元素。

同樣的情況和類似的靈感，要藉匝加利亞完全不同的思想與風格表達。「全地都安寧平靖」(匝1：11)這一句透露了普遍地瀰漫着那個世紀的失望情緒；波斯帝國内的叛

亂被壓下去了；預期的大災禍仍在遙遠的未來。不過，在第八個神視裏，用怪異有時甚至難解的意象描述了以色列復興的每個階段：以色列的敵人被推翻(1：18-21；6：1-8)；耶路撒冷擴建和再度有人居住(2：1-5)；大司祭耶叔亞⑨受到推崇，並顯示在雅威對團體施恩時，他和則魯巴貝耳所處的地位(匝3,4)；除去團體中一切沒有價值的成份(5：1-4)；以色列的罪也要除去(5：5-11)。在匝加利亞書中，有對古老的先知教導的迴響，指出如果忽略公義和仁慈，舉行祭祀和敬禮是沒有價值的(匝7)。不過像哈蓋一樣，他堅持必須迅速重建聖殿(1：16；4：7,9)。在他來說，哈蓋也一樣，則魯巴貝爾是雅威的僕人，是達味這一支的「苗芽」(branch)(3：8；6：12；參閱依11：1；耶23：5f；33：14-16)，不過大司祭耶叔亞在他的神諭中的地位，卻比在哈蓋的更優越⑩，這是大司祭對於巴勒斯坦的猶太團體的影響，越來越大的一個指示，隨着時間的發展，大司祭逐漸演變成團體的民事和宗教領袖。

匝加利亞的預言包含一些特點是後期的默示文學的特徵。神視的經驗，在早期的先知職務中，不錯是佔有部分地位；但匝加利亞所記錄的一系列的複雜的、夢境般的神視，支配了他所記錄的教導的絕大部分。而且，其中所包含的經過彫琢的象徵，不是他的前輩先知(也許除了厄則克耳之外)宣講預言的特徵，而是默示文學的一個不變的記號。另一個特點就是常提到天使，特別是一位解釋先知所見的一切的天使(1：9ff,18ff；2：3ff等)。提及撒旦的各處(即「對立者」；見3：1ff；參閱約1：6-12；2：1-7；編上21：1)，在這個階段，不應解作意指相信個別的魔鬼，不過這是後期的總領魔鬼的概念發展的先兆(此處討論的匝加利亞的教導是根據1-8章的經文，一般都認為9-14章是屬較後期的資料)。

哈蓋和匝加利亞的預言，啓發了則魯巴貝耳和耶叔亞去組織重建聖殿的工作。工程受到波斯官員塔特乃州長的干涉，但是當他把這事呈報達理阿王時，他們在皇宮的檔案中找到居魯士王的諭旨。此後，工程就在官方的批准和支持之下，順利進行，直到五一五年，重建的工程宣告完竣(厄5,6)。

之後，緊接而來的大約半世紀，沒有實確的，有關巴勒斯坦猶太團體的資料。則魯巴貝耳從歷史的舞台上消失了，也沒有留下達味王朝的後裔，只有從那復修的聖殿，可見到他的領導的遺蹟。這期間可能團體再度陷於志氣消沉和宗教冷淡的低潮。這正是瑪拉基亞書所描述的圖畫，反映公元前第五世紀中葉前不久的情況。聖殿內的崇拜是草率的、心不在焉的(拉1：6-14；3：6-12)；司祭忽略他們的訓導職務(2：1-9)；男人離棄他們的猶太妻子以便和外國婦女結婚(2：10-16)；民間普遍流行着頹喪和玩世不恭的態度和普遍的蔑視雅威的傲慢(3：13f)。瑪拉基亞⑪的訊息，在這種情況之下，是一種責斥和懇求的混合。和充軍以前指責人們的崇拜行爲冒犯雅威的先知相反，他指責的是不按照指定的方式崇拜和祭獻；他的教導無形中顯示，一般重視聖殿和法律的思潮，日益加强；不過他的神諭無論在語調和精神方面，和充軍以前的先知活動，極端相似。和哈蓋及匝加利亞不一樣，他看不到同輩中，有那一個是雅威所特選的、優秀的人物，只見到一羣忠於雅威的猶太人，當雅威在審判中來臨時，祂會稱他們爲「祂的人民」(3：16-18)。

## 厄斯德拉和乃赫米雅

生活在耶路撒冷內和附近一帶的猶太人團體，在波斯統治者相當開放的政策下，得益不少。被充軍的人們的回

歸已獲批准⑫；重建聖殿也已獲准和得到資助。但是還有不少重大的困難有待解決：物質條件很差；猶太人被充滿妒意的鄰居所包圍；而他們本身又傾向於宗教冷淡。編年紀學派歷史在總結的部分(厄7-10；乃——思高版稱厄下)，記述了厄斯德拉和乃赫米雅兩人的工作，他們來到耶路撒冷，一個按照法律，規範了團體的崇拜；另一個修築了耶京的城牆，整頓了政風。可惜，整個記述包含不少使人困惑的問題，其中與我們的研究有關，最重要的是年代的問題。

編年紀學派的歷史家，似乎傾向把厄斯德拉抵達耶京的日期，置於乃赫米雅之前數年，並認為兩人同時在耶京工作。厄斯德拉在阿塔薛西斯(Artaxerxes)為王第七年到耶路撒冷(厄7：7)，而乃赫米雅卻在第二十年抵京(乃2：1)。乃赫米雅修築了城牆，整頓了團體的生活之後，厄斯德拉和他的助手，召集以色列子民，向他們宣讀了法律，接着舉行了帳棚節(乃8,9)。在阿塔薛西斯三十二年，乃赫米雅回到波斯宮廷任職，不過不久又回到耶路撒冷(乃13：6f)。如果按照一直到十九世紀來一般學者的假定，書中所提到的波斯王是阿塔薛西斯一世(四六五—四二四)，那麼，厄斯德拉的旅程應該是在四五八、七之間，而乃赫米雅第一次回京是在四四五、四之間，他的第二次回京則在四三三之後。但是根據不同的理由，有些論證是厄斯德拉抵京的時間應該遲於四五八年。有些學者認為他是在阿塔薛西斯一世的末期才回耶京：照這個觀點，我們必須假定厄7：7所寫的阿塔薛西斯七年是抄寫的錯誤，或者是指二十七年，這樣，德拉回耶京的時間應該是四二八年。有些學者甚至主張厄斯德拉的職務是在阿塔薛西斯二世(四〇四—三五八)統治期間展開，他在三九八、七年間回到耶路撒冷。支持這些觀念的論證都不完全確定。整個

問題都因爲編年紀學派歷史的編排手法而變得很複雜，這可能是由於後人的增加，或是由於一方面是希伯來文和阿蘭文的經文(厄4：8-6：18是阿蘭文)，與另一方面的希臘文厄斯德拉書⑬之間的差異。有關年代的每一種理論都充滿困難；同時，既然乃赫米雅的工作的時期，基本上是肯定的，確定厄斯德拉工作的任何時期，就我們現在所有的知識而言，就必須是不確定的。有關厄斯德拉較後期回國的論證，將在本章最後一節綜合討論。

書中有關敘述的部分，是厄斯德拉和乃赫米雅的自傳。後者比較濃縮(乃1：1-7：72；11-13)，也沒有厄斯德拉的傳記敘述中，明顯可見的編年紀學派歷史家編輯的痕跡。總之，所保留下來的乃赫米雅的素描，比厄斯德拉的架構明朗，色彩也較鮮明而有活力。乃赫米雅是阿塔薛西斯宮廷裏的高官，他聽聞耶京城牆毀壞和那裏的猶太人民的困苦，請求而且得到君王賦予權柄，監督重修的工作。城牆的毀壞是否因爲近期的事故就不得而知。厄4：17-22記錄了在那個朝代，重建的工作曾受到朝廷的諭令而中止。無論如何，乃赫米雅滿懷熱忱，謹慎而有組織地從事他的任務，工人在他的帶動和啓發下，終於在五十二日的短期間，完成了修築的工程(乃6：15)。工程受到以曷龍人桑巴拉特⑭爲首的外力阻擾，此外還有阿孟人托彼雅和阿拉伯人革笙等干擾。耶路撒冷淪陷後，米茲帕的團體被解散，可能猶大和耶路撒冷歸於撒瑪黎雅管轄下。因此，如果耶路撒冷有一個剛毅的總督崛起，並決心恢復這座古城過去的某些光輝，自然會引起撒瑪黎雅這方面的妒忌和猜疑。他們用盡嘲諷、刺探、歪曲、恫嚇、圖謀暗殺等手段，企圖阻止乃赫米雅的工程(乃4,6)。但他機敏而且剛強過人，絕不容易被難倒和嚇退。

城牆修好後，乃赫米雅從鄰近的區域遷來十分之一人

口，以充實人口稀少的京城的人力（乃7：4,5a；11：1f）。京城還有不少積習和流弊有待補救。長期的經濟困難和重稅，使民不聊生。像八世紀一樣，無情的債主，提早沒收借債人抵押的田地，甚至把他們的子女賣爲奴隸。乃赫米雅强迫作惡的上層階級人士，隆重宣誓，以後停止放高利貸，歸還農人的田地（乃5：1-13）。他自己卻放棄作爲省長應得的薪酬，以減輕人民的重負（乃5：14-19）。

乃赫米雅的愛國心與他的宗教虔誠是分不開的。遭遇困難和危險時，這個精明幹練的、熙雍城牆的修築人，會立刻轉向他祖先的天主（乃2：4；4：4,9；6：9）；這位在團體事務方面是個高效率的組織人員，對於團體的宗教實踐和純淨，也很關心。他把從事俗務的肋未人召回來，要他們擔負他們應有的職務，並規定他們應得的分配和管理什一的稅務（乃13：10-14）。他又推行更嚴格的守安息日的規則（乃13：15-22）。嚴格的宗教規則所面臨的其中一項威脅來自外邦人的影響；而這種影響滲入的其中一個渠道是司祭職。大司祭厄肋雅史布和乃赫米雅的敵對者托彼雅關係密切，在乃赫米雅任省長的時期，當他暫時被召回波斯宮廷期間，司祭竟把聖殿的房屋撥給托彼雅用。乃赫米雅回耶京後立刻把托彼雅的器物拋出，把房子收回作適當的用途（乃13：4-9）。更嚴重的是外邦成份不斷滲透猶太民族血統，這使乃赫米雅非常憤怒，他要人們立誓停止與外邦人通婚（乃13：23-27）。厄肋雅史布的孫兒娶了以曷龍人桑巴拉特的女兒，也被他勒令離境（乃13：28f）。有人認爲乃赫米雅的政策開了猶太人排外的先河：不過我們也可以說，在他當時的情勢和背景之下，他的做法是情有可原的。

如果乃赫米雅和厄斯德拉是同時代的人而且是同事，這會是個很大的歷史的諷刺：一個精力充沛，一面祈禱，

一面派衛隊防守，隨時準備迎敵的人(乃4：9)，和一個司祭，恥於請求軍隊護送，認爲這樣做是對天主沒有信心的表示(厄8：22)的人聯合，這不是很奇異嗎？不過，我們已說過，我們不能肯定他們的年代關係是怎樣的。如果厄斯德拉在四五八、七年間到耶路撒冷，那麼他似乎要等不止十二年才宣讀法律(乃8, 9)。有些人認爲延遲是因爲要等到乃赫米雅穩定了當時的情勢之後，厄斯德拉才可能推行他的工作，或者是因爲最初，人們由於他過分嚴厲而不信任他。任何年代的更動，必定要連帶假定乃赫米雅第八和九章是錯置的。如果厄斯德拉在阿塔薛西斯一世統治的後期(例如在四二八年)回耶京，那麼，他是在乃赫米雅第二次做省長時推行他的工作，這似乎是乃赫米雅的宗教政策大事推行的時期；有一個困難是，有關的經文，完全沒有提到厄斯德拉與這些工作的任何一項有關聯。不過，如果厄斯德拉是在阿塔薛西斯二世統治期間(即在三九八、七年間)工作，那麼他們兩人的工作完全獨立，除了厄斯德拉可從乃赫米雅的工作後果得益外，可說是毫不相干。

厄斯德拉的名銜：「上天大主的法律經師」(厄7：12)，是波斯的官銜，意指省內猶太人的宗教事務負責人。他有政府的權柄和財政的支持，同時也有相當數目的猶太人隨同他回國，還帶了「梅瑟的法律書」回來(乃8：1；參閱厄7：6, 10, 14)。在一次隆重的羣衆聚會中，厄斯德拉和他的助手，向羣衆大聲宣講法律，並即時把它譯成阿蘭文，好使他們聽明白(乃8：8)⑮。

我們不知道厄斯德拉帶回耶京的是那一卷法律書。申命紀，司祭典的部分或全部(參閱第三章)，甚至有人認爲是全部梅瑟五書。第一個提議似乎很不可能。根據書中記載，帳棚節的慶典之後，接着就是宣讀法律，和司祭典(與申命紀相反)上的細節很配合。在司祭典裏，(一)帳棚

節的日期是定在年曆中的某個日期，(二)舉行慶典的時間一共是八日而不是七日，(三)有明確的命令規定人們在慶典期間必須住在帳棚裏(參閱乃8：13-18與肋23：33-44；對照申16：13-17)。不過，無論我們可以把厄斯德拉的時間，定在四五八、七年或遲至三九八、七年，我們都有足夠的根據相信，到這個時候，梅瑟五書的各卷書已經編輯完成了。五書是撒瑪黎雅人的聖經，雖然我們不能肯定猶太人與撒瑪黎雅人正式分裂的確實日期，但這不可能屬於亞歷山大帝之後。兩個團體都擁有的一部聖書，肯定在他們還沒正式分裂和敵對之前，雙方都已接受了一個時期。儘管厄斯德拉的法律書，似乎是完整的梅瑟五書——不一定是它的最後形式，包含全部的內容——但在敘述中沒有暗示，當時他宣講的是一些新法律。厄斯德拉的任務似乎是藉他所持的權柄，推行一部已存在相當久的書所寫的法律。無論在約史雅時代宣佈在聖殿找到的書，與厄斯德拉抵達耶京當衆宣講法律書的形式，是多麼不同，但有一點是相同的，在這兩件事上，人們都承認，有一部書是團體生活的權威和法則。則魯巴貝耳和耶叔亞爲回歸的猶太團體復興了一個聖所作爲他們宗教生活的中心。厄斯德拉確定了一部標準的聖書，作爲崇拜的守則、等級制度的功能和團體普遍的宗教實踐。這是猶太文化和法律權威的發展，非常重要的一個步驟。法律是以色列的宗教遺產的特色，當聖殿再次被毀，祭獻不能再舉行時，法律仍然保存下來。

在完整的梅瑟五書內，主導的法律成份是屬於司祭典。並不是所有關於司祭的材料都是法律的；但即使敘事部分也是按司祭典的風格寫成，而且往往與宗教規則的某些特質有關(例如創造故事以莊嚴的安息日的法律結束；見創2：1-3)。大量與潔禮和崇拜有關的詳盡的規則，反

映着避免對以色列的天主的崇拜有所偏差和褻瀆的意向，這也是申命紀學派的革新人士，企圖藉中央化的法律以達到的目的。把這許多詳盡的規則編成法典的工作，大約是在充軍期間和之後一段很長的時間做的；不過，最後編輯成書的資料，一定有不少是很古老的，但如要在新與舊之間劃分明確的界限，卻又是不可能的事；不過有些特徵，在較早期的法典裏是找不到的。慶節的系統和神聖的日子，有更詳細的說明，同時清楚訂明每年舉行的月、日，不像古代一樣，只和農曆的季節相聯而已(肋23)。我們只在司祭典裏找到贖罪節的禮儀(肋16)、贖罪祭(sin offering)和贖過祭(guilt offering)的禮規(肋4：1-6：7)。司祭團體既不包括所有肋未人，也不(如在厄則克耳內)排除其他人，只容納匝多克家族的人，但包含亞郎的家族(出28：1)。其餘的肋未人負責次要的任務。大司祭是地位最高的人物，不只在整個統制中居於首位，就是在整個團體中也居於領導的地位，他甚至擁有君王的某些特徵。他管理整個團體，而維護和保持團體的獨特性、潔禮和道德上的正直，卻是法律最終的目標。

與外國人的接觸，特別是和他們通婚，使維持純淨的宗教傳統，難上加難。瑪拉基亞公開指責休猶太妻子以便娶外邦婦女的惡習(拉2：10-16)，乃赫米雅强逼人們立誓停止娶外邦婦女爲妻(乃13：23-27)。在厄斯德拉的領導下，他們採取了更徹底的步驟，要求娶了外邦婦女的人們，和他們的妻子離婚(厄9,10)。我們分析這時期和後期的猶太文化，這種嚴厲的作風和排外的思想，有兩點是應該注意的。第一，他們的目的是要維持「宗教」的純淨，而他們所豎立的種族或國家的障礙，也是爲達到這個目的。第二，被同化的危險是眞實而且嚴重的。在耶路撒冷和周圍的猶太團體小而且不安全，時刻處於强大而狡猾的外邦

人的壓力之下。值得注意的是，尤其是司祭家族，更容易感受這樣的影響。

盧德傳，常被視爲直接批評厄斯德拉和乃赫米雅這種反對異族通婚的一部書。故事是講一個摩阿布女子，如何嫁入一個猶大家庭，後來竟成了達味王的祖先。但是故事完全沒有任何反駁的特徵，反而更像是在表明天主是怎樣照顧了達味的先人。另一方面，約納書卻是一項公開的請求，即使對自己最憎恨的外國人，也不要把他們排除在天主的仁慈之外；並且進一步强調第二依撒意亞所提出的一點，所有的國家都應該朝拜以色列的天主。從充軍時代開始，一直下來，佔據大部分宗教文學的，有兩大相對的主流：一方面是關心保持以色列宗教承傳的純淨和猶太團體的隔離性；另一方面是承認，所有的國家，在以色列的天主的計劃內，都佔有一席位。現代的著述，常把這兩種似是矛盾的傾向抽象化而稱之爲普世主義和排他主義。無論這樣的詞彙會給我們帶來甚麼方便，一個事實是不容抹殺的，兩種傾向在以色列的宗教傳統裏都有它的根源，而且一直都和在巴勒斯坦，在全個猶太人僑居地區的猶太人團體，息息相關。

## 偏差：撒瑪黎雅人裂教

儘管有些像乃赫米雅和厄斯德拉那樣的人，努力以法律的條文，調整猶太人的生活，很明顯，即使在耶路撒冷，即使(也許特別)在司祭職的階層裏，也有不順服的情況；並不是說，在遠古以前的情況是絕對一致的。厄肋番廷莎草紙文件(見前節充軍及其後果)記述了埃及的一個有趣的猶太人團體的生活片斷。有一個文件，很可惜，非常殘缺，包含波斯王達理阿二世的一份通諭，命令團體必須守的一個慶節，很明顯是無酵節；很可能那殘缺的部分寫

的是逾越節。這是一份很重要的文件，說明波斯的統治者對於他們屬下的民族的宗教習俗，非常關心。不過厄肋番廷莎草紙所記的團體，並不符合申命紀學派的標準。它有自己的聖殿，人們不只朝拜雅胡(雅威)，同時也朝拜其他的神⑯。然而，儘管是這樣違反只准一個聖所的申命紀法律，厄肋番廷的團體，請求猶太的省長巴哥阿和耶路撒冷的司祭當局，支持他們重建聖殿，因爲他們的聖殿在公元前四一〇年反猶太人的暴動中被人摧毀。他們的請求得不到答覆也許是意料中的事。在公元前四〇七年，他們再向巴哥阿和撒瑪黎雅的當局求助，兩方面都有良好的反應。

值得注意的是，厄肋番廷的猶太人，不只向巴勒斯坦求助，同時也和耶路撒冷及撒瑪黎雅通訊。學者據此推論，認爲：一方面他們在企圖利用這有敵對情況的兩方而想坐收漁人之利；而另一方面，猶太人與撒瑪黎雅人之間又似還沒有出現重大的裂痕。其實不能從這項證明中得出甚麼結論；不過，無論在僑居地的猶太文化採取了甚麼異化形式(variant forms)，在巴勒斯坦，很明顯就有兩個顯著不同的團體：猶太人和撒瑪黎雅人，雙方在這個時期，以及接着而來的短時間內，都承認梅瑟五書的權威。在新約時代前，兩個團體不但分裂而且互相敵對。不過，我們不可能肯定，最後的決裂是在甚麼時候和甚麼地方發生，同時也很難追溯從誤解到敵對的發展過程。

有些學者企圖從地理和部族因素，追溯裂教的根源，因爲這也是促使勒哈貝罕時代王國分裂的因素。在舊約本身，申命紀學派歷史家，記述公元前七二二年撒瑪黎雅滅亡之後，接着記述一個頗具爭論性的事件，一羣外邦人定居在北方這一帶地區，逐漸形成一個腐化的半以色列宗教傳統(列下17：24-41)⑰；而編年紀學派卻饒有深意地完全不提北國的歷史。很明顯，充軍以後，在猶太地區復興

的團體，與北方地區(行政中心設在撒瑪黎雅)的居民，相處不太和諧。不過遺憾的是，有關的證據很不完整。有人自動請求協助重建聖殿的工作，但被猶太人拒絕了(見厄4：1-5；參閱蓋2：10-14；見前節：返國：波斯時期的先知附註)。在阿塔薛西斯一世時期，重建耶京的工作受阻撓(厄4：7-23)。乃赫米雅修築耶京城牆的工作，也常受到桑巴拉特及其同黨的威脅(見乃4,6)。一般都假定，這個桑巴拉特就是在四〇七年厄肋番廷通訊所提到的那個撒瑪黎雅省長。在這些磨擦背後，往往混合了政治和宗教的因素在內；更加上個人和家族的關係又牽涉在裏面，情況就變得更複雜了。乃赫米雅的敵人托彼雅與大司祭厄肋雅史布是好朋友，大司祭的一個孫兒，娶了桑巴拉特的女兒爲妻被乃赫米雅驅逐(乃13：28)。有些學者認爲驅逐的事，是促使猶太人與撒瑪黎雅人不可挽回的決裂的導火線；但是不能從聖經的記載找到證據，也沒有任何暗示。猶太歷史學家若瑟夫(Josephus, *Antiquities of the Jews,* XI, vii. 2；viii.2ff)記載：大司祭雅杜亞的兄弟默納舍，因爲娶了撒瑪黎雅省長桑巴拉特的女兒而遭否決，不能成爲官方的司祭，桑巴拉特便在革黎斤山建造一座聖殿。他的敘述，與乃赫米雅的故事，有明顯相似之處；不過也有不同；若瑟夫把事件的日期，推遲一世紀到亞歷山大時代。我們不可能肯定，若瑟夫的敘述，包含多少歷史事實，或者他把撒瑪黎雅聖殿建築的日期，推到那個時代是否正確。無論如何，聖殿建築的確實日期，遠不如撒瑪黎雅人宣稱革黎斤山(而非熙雍山)是朝拜的中心(若4：20)來得重要。在撒瑪黎雅人的梅瑟五書內，十誡最後一誡是在革黎斤山獻祭的命令(出20：17；申5：21)；在申27：4，猶太人的梅瑟五書上寫的是在厄巴耳山，建一座祭台，刻上法律，而撒瑪黎雅本，卻寫在革黎斤山上做這一

切。這種熙雍山或革黎斤山的爭論，構成基本的宗教差異，是兩個團體日益加深的敵對關係的重點。

## 從亞歷山大至瑪加伯革命

在公元前第四世紀的前半部分，波斯帝國因爲面臨一連串的叛亂和宮廷的內部鬥爭，迅速衰落。當達理阿三世即位時，波斯已經完全沒有能力抵擋亞歷山大(三三六至三二三)的大軍，從東面席捲而來的銳利攻勢。在甘尼斯河旗開得勝後，小亞細亞隨即落在亞歷山大的掌握之下。一年之後在依索斯的全勝，更打開了他掃蕩敘利亞、巴勒斯坦和埃及之門。在公元前三三一年，在古岡米拉城(Gaugamela)，他對波斯帝國發動了最後重擊。波斯帝國從此瓦解；而亞歷山大卻如旭日初昇。他以不可想像的銳勢，直逼印度，其聲勢、其威猛是進入史無前例的大聯合帝國時代的前奏。但是在三二三年他驟然逝世；他的帝國遂即被他手下的將領瓜分了。在舊約時代餘下的年代裏，巴勒斯坦的歷史主要是受他其中兩個將領所推行的政策所控制：一爲在埃及的仆托肋米王朝(the house of Ptolemy)；另一爲佔據西亞洲的大部分，包括敘利亞的色婁苛王朝(the house of Seleucus)。和過去的情形一樣，巴勒斯坦總是一個兵家爭相攫取的地方，總是成爲兩大敵對勢力對峙的走廊。幾乎整個三世紀，巴勒斯坦都在埃及的仆托肋米統治者的控制下，最後，它終於落在色婁苛王朝的安提約古三世大帝(Antiochus III, the Great)手上。安提約古三世第一次進攻，巴勒斯坦西南邊境的辣非雅(Raphia)遭受意想不到的失敗(二一七年)。不過在一九八年，在約但河源流附近的帕尼雍(Panium)，他徹底擊敗了埃及，將巴勒斯坦收入他的版圖之內。

在這整個時期，猶太人，像東方地區的其他居民一

樣，在亞歷山大的承繼人控制之下，受着希臘文化和社會的影響。新的城市是按照希臘的模式設計和建造的，甚至舊的也要改造成希臘式。時至現代，整個近東還看到不少劇院、露天運動場和競技場的遺蹟，標誌着當年這個西方化的過程。希臘語日益成爲廣泛使用的傳媒體。正如在波斯統治時期，阿蘭語變成了巴勒斯坦、巴比倫和其他地方的日常用語(見上節厄斯德拉和乃赫米雅)一樣，這個時期，希臘語成了許多猶太人團體的方言。大量的猶太人在埃及定居，而在亞歷山大里亞這個偉大的新城市，甚至還有一個很有影響力的猶太人團體。根據一個保存在一份所謂「亞里士蒂亞書信」(The Letter of Aristeas)裏的古代傳統所說，全部舊約就是在這個新城市翻譯成希臘文，即七十賢士本(LXX)，據說因爲譯者共七十二位長老，故名，整件工作是由埃及王仆托肋米二世斐拉第非夫(二八五至二四七)支持的。這段有關舊約翻譯的記載，可能在很大的程度上沒有歷史根據；不過，它至少說明了梅瑟五書譯成希臘文的情況和時期。即使事實上，仆托肋米二世並沒有如傳統所說，積極參與其事，大體上說，仆托肋米的所有統治者，對埃及和巴勒斯坦的猶太人的態度，是相當容忍的。不過有關這個時期的可靠的證據卻非常缺乏。

帕尼雍之役後有兩個直接的不良結果。色婁苛王朝控制巴勒斯坦差不多四分之一世紀，一直沒有甚麼嚴重的危機出現，當安提約古三世大帝的兒子色婁苛四世(一八七至一七五)被他的大臣赫略多洛謀殺後，安提約古四世厄丕法乃(一七五至一六三)攫取了大權，在他的統治期間，忠誠的猶太人面臨一個重大的威脅：他們作爲一個宗教團體的生死存亡問題。

促成這個危機的發展和塑造相繼而來的衝突的因素，非常複雜。在整整一個半世紀以來，即使在容忍度相當大

的統治者手下，猶太人一直承受着希臘影響的壓力。許多人，尤其是貴族和司祭階級，都歡迎而且很樂意隨從希臘式；其他的人卻排拒外來的影響，認爲這對他們宗教的一統性造成威脅。因此，「猶太人」和他們的統治者不可能有正面的直接衝突，因爲猶太人之間有分裂。至於安提約古，他的政策倒不是出於宗教或種族上反對猶太人的情緒。他的政策，一半是基於實際的需要，團結他的帝國之內的許多不同的元素，集中他的力量以對付帕提雅、埃及和羅馬；一半是因爲他的經濟困境，和他個人激烈的不平衡的性格。他強迫所有的附屬國一律接受希臘文化和希臘、東方混合的宗教崇拜。他的帝號厄庇番廷(Epiphanes，意即神顯)，表示他要成爲宙斯奧林匹斯神在地上的顯現，他這種意向，也反映在他的錢幣所刻的象徵上。

猶太司祭階層的腐敗，他們對於聖職統制的至高職位明爭暗鬥，使安提約古很輕易地，一擊就能加强他對耶路撒冷的影響力和迅速補充他的資源。雅松(Jason，即約叔亞Joshua)乘他的兄弟、合法大司祭敖尼雅三世不在耶路撒冷時，賄賂安提約古，答應在耶路撒冷全面推行希臘化(加下4：7ff；參閱加上1：13-15)而奪得大司祭的職銜。三年後，因爲一個名叫默乃勞的人，向安提約古進貢一大筆錢，雅松的職位於是被這個人取代了(見加下4：23ff)。一六九年，雅松聽到謠言，說安提約古在埃及被人謀殺，急忙趕回耶路撒冷，驅逐了默乃勞，奪回大司祭的職銜。但是情況不久又扭轉了。安提約古從埃及返回巴勒斯坦途中，恢復了默乃勞的職位，並大事搶掠聖殿(加上1：20-24；加下5：11-21)。但是，人們反抗外國勢力的統治及國王的希臘化政策的情緒，日益高漲。一六七年，安提約古不得不派他的一名軍長阿頗羅尼率領一支相

當大的軍隊到耶路撒冷鎮壓。許多猶太人被殘暴地殺死，城市被肆意搜掠，城牆被破壞；他又派一支強大的軍隊駐守耶路撒冷，以便隨時監視(加上1：29-35；加下5：24-26)。國王第二項行動就是打擊割損、守安息日和其他慶節等宗教實踐，禁止猶太人獻祭；法律書的抄本全部毀滅，凡私藏法律書的一律被判死罪；全國多處地方建造異教祭台；一六七年十二月，他更强迫人們在聖殿內舉行崇拜宙斯奧林匹斯的禮儀，並在聖殿內的祭壇附近，建了一個朝拜宙斯的祭壇，可能還刻了他的彫像(加上1：41-64)⑱。儘管執行王命時，殘酷粗暴兼而有之，猶太人的反抗也相當劇烈。有一羣人稱爲哈息待黨(Hasidim, Hasidaeans，意指虔誠的人們)，他們可説是法利塞人、厄色尼和谷木蘭小教派的精神始祖，他們對法律表現堅定不移的忠心。但事實證明，只是消極地不服從國王的命令是不夠的。在摩丁城(Modein)有一個司祭名叫瑪塔提雅不只拒絕祭拜異教的神，同時還把一個叛教的猶太人和執行法令的官吏殺死(加上2：15-26)。於是，他和五個兒子亡命山區，有許多人，包括哈息待黨的人都加入他們的行列，決心以武力對付壓迫他們的人。一六六年瑪塔提雅死後，領導權落入他的第三子猶大手上，他的綽號叫瑪加伯(意即鎚子)，他帶領手下和敘利亞軍隊作戰，打了幾場勝仗，直達耶路撒冷。不過敘利亞軍隊所駐守的阿刻辣(Acra)仍未攻下；無論如何，他們現在可以清理聖殿，就在三年前(一六四年十二月)聖殿被異民玷污祭壇的同月同日，他們按照法律，在新建的全燔祭壇上獻祭(加上4：53)，此後開了猶太人每年祝聖聖殿節(Hanukkah)，紀念光復聖殿的先河。無疑，猶大和他的弟兄與敘利亞人鬥爭的歲月還很長；不過要追究這些民族英雄的聖戰結果，在年代上已超越舊約的時期了。

## 達尼爾書和默示文體的興起

達尼爾書反映色婁苛宗教迫害尖銳的挑戰和在這之前的希臘影響詭譎的壓力。雖然書中描寫四個猶太貴族青年受考驗的背景，是在充軍巴比倫期間和波斯統治的初期，但故事與安提約古厄丕法乃統治下，忠誠的猶太人在巴勒斯坦的情況，直接有關。從達尼爾和他的同伴拒吃禁食的食物、拒絕崇拜偶像，和不肯服從只向國王祈禱的命令(見達1,3,6章)這些故事，我們可以見到當局強加於猶太人身上的種種考驗。獅子圈和火坑，都是虔誠的信徒必須忍受的殘酷野蠻的迫害最佳的寫照。達尼爾和他的同伴對拿步高的說話，我們也可以看作哈息待黨人的信仰誓詞：「如果我們所恭敬的天主肯救我們，大王！他必會救我們脫離火坑和脫離你的手；如果他不肯，大王！你應當知道，我們仍然不願意恭敬你的神，也不朝拜你所立的金像。」(達3：17f)。此書前半部所記載的這些故事，旨在鼓勵受迫害的猶太人，保持對天主的忠誠；表達面對安提約古(故事中以暴君代替)的惡勢力，對以色列天主至尊性，仍然保持巖石一般堅定不移的忠誠。

與此相聯的，還有從充軍到安提約古厄丕法乃時代的歷史觀。相繼而起的四個世界王國控制着四個不同的時期；但在最後一次的大難中，天主將推翻邪惡的勢力，忠於祂的人們的考驗跟着結束。這情景已在拿步高的夢境中出現了(達2章)。在此書的下半部，在達7章，這思想更以四隻怪獸(即四個王國)的奇幻的異像，進一步發展，並在其餘的章節，用各種象徵舖陳出來。整個過程的高潮迭起，作者的寓意呼之欲出：到時，所有的野獸似的王國要被「一位相似人子者」，就是「至高者的聖民」的王國所取代(達7：13f,27)⑲。當邪惡最後被擊敗後，義人都要復

活，進入光榮的生命，而惡人就要受懲罰了(12：2f)。

達尼爾包含默示文學主要的特徵。默示文學在瑪加伯時期和公元一世紀期間的猶太宗教中，佔有重要的地位。在舊約本身並沒有其他發展完全的默示文學作品；不過，自從智慧文學轉化期的第六世紀之後，朝向默示文學發展的重要線索，都顯示出來了。我們已經注意到，在厄則克耳書及匝加利亞1-8章，有很重要的默示文學的特徵：有奇幻和刻意營造的象徵、夢境、傳報的天使等。其他朝向默示文學發展的蹟像可見於厄則克耳38-9章有關哥格(Gog)的預言；也見於令人困惑的依撒意亞24-27章所收集的詩歌和預言，有時也稱爲「依撒意亞默示錄」(the Isaiah Apocalypse)；及匝加利亞9-14章等多處。在早期，先知們都利用公開宣講來傳達他們的訊息；只在後來，才把訊息記錄下來，以便保存，好使訊息在傳給聽衆之餘，也能傳給讀者。但在後期(就是從王國末期以來)，先知似乎越來越傾向使用書寫的文字。這樣一來，先知活動變成有意識地文學化。默示文學可視爲這種發展的終端。這是一種由學習而來的文體，有時，這種文體也引述和解釋較早期先知的宣講。稍後，我們發現，在這類作品裏，不只有早期先知比較樸實和明顯的意象，而且，正如我們在上文指出，還有精心設計的富有象徵意義的形象，例如在達7：1-8所描寫的怪獸。同時還有象徵意義的數字。再有就是有許多無名的先知的神諭。默示作品幾乎常用假托的名字，例如古代一些名人：達尼爾、哈諾客等。對於這種特質，我們可有好幾個解釋。譬如說：既然啓示的年代已經結束，必須藉古人以保證這些作品的權威性；或者，照共同人格(見前第二、六章)的概念，默示作者認爲，古代先見者的教導在他之內延續着。又或者是這個慣例是由達尼爾書的作者開始的，他寫了達尼爾的故事後，

又假借達尼爾的名字記錄他自己的神視，目的只是要表示，這些故事和神視，都是來自同一個作者。無論導致用假名的一種原因或多種原因是甚麼，毫無疑問，這種文學的慣例一直維持不變。

默示(apocalypse)這個詞的原意是啓示(revelation)或揭示(unveiling)。默示作者努力揭示的眞理，是一種祕密的知識，只傳授給信徒。其中包含歷史的敘述，指出歷史逐漸朝向危機，就是古代先見者在神視中所見的景象，或者有時是他們給後代的「遺囑」(testaments)。在這些作品裏，所描述的將來，大部分都是從默示作品的作者和他的讀者的立場而説過去或當代的事。有些默示作者，不但描述歷史的發展和高潮，並描述先見者如何獲准探訪天堂的領域。

在所有這類的作品中，不乏引用古代神話的意象。有不少學者認爲，默示文學把歷史分成不同的年代、寫善與惡勢力的衝突、天使與魔鬼的階級組織、最後和最重要的危機以及死人復活等，這些教導，很明顯是受波斯的影響。我們很難否認，充軍以後的猶太文化，特別是默示文學是受了波斯的影響；但是，無可否認，默示文學的教導所包含的主要特徵，卻是以色列宗教原有的元素的發展和伸展。默示的訊息，一如我們從達尼爾和其他類似的經卷所讀到的，是直接對在受迫害和面臨危機的忠誠猶太人而説的，向他們保證，主的日子已臨近，在大限來臨時，祂的公正嚴明的法律，會一次而永遠地彰顯出來。

## 聖經和會堂

不過，即使是對巴勒斯坦的猶太人團體而言，生活也不全是迫害；同時，猶太文化散佈在家鄉以外很廣泛的地方。保持猶太宗教團體的獨特性和內聚力，以及保存和應

用他們所承繼的宗教教導的，有兩大重要的元素。一方面，是他們的聖經，以梅瑟五書爲主，同時也有先知書和其他的宗教作品；另一方面是會堂。至於這種制度到底有多古老就無可稽考了；不過，一般都相信，會堂是應猶太人散居各地時的需要而產生。離開了聖殿、這個唯一合法的祭祀中心，被充軍的猶太人只好聚集在會堂裏，祈禱、誦唸聖經和聽取有關宗教眞理的教導，同時也爲了在團體內的事務的交流⑳。這無形中爲聖殿被毀滅，再不能舉行祭祀的時期，作了最好的準備。

這兩個元素是這些世紀以來，保存猶太信仰不可或缺的元素。同時，這也是猶太教與基督信仰之間，兩個最重要的連結。初期的基督徒傳道者和新約的作者宣稱，福音是舊約聖經的完成，如果這個連結斷了，福音也就不能成爲福音。另一方面，會堂分佈在希臘—羅馬世界各處，曾在外邦人之中，散播猶太文化的知識，也間接爲基督徒傳道者預備了不少皈依的第一代信徒。

## 有關厄斯德拉抵耶路撒冷的進一步資料

以下是反對厄斯德拉抵耶京的傳統日期(公元前四五八、七年)的進一步辯論：

(一)厄斯德拉來到一個人們已定居、人口稠密的耶路撒冷(厄10：1)，有城牆的保護(厄9：9，見A.V., R.V.及思高版)，而乃赫米雅卻需要重修被摧毀的城牆(乃1-4)，同時他還須徵募人們到耶路撒冷，因爲城裏人口稀少。不過，我們能否按字面了解厄9：9，認定這是指城牆，卻不能定論，因爲英文的修正標準本(RSV)，把有關的希伯來字譯作「保護」(思高版：保障)。再者，厄斯德拉提到人數衆多的羣衆大聚會，其實是指聚集在某一個地方的一羣人，不一定是說城裏人口稠密。

(二)厄斯德拉和乃赫米雅兩人的名字，同時在乃8：9及12：26中提及，但除此之外，在這些稱爲「乃赫米雅的言行錄」的經文裏，再也沒有提到厄斯德拉的名字。學者對於不提名字的辯護也很牽強；但如果乃赫米雅的確與厄斯德拉同時代，他完全不提一個這樣關心團體生活的組織，以及消除外來元素之影響的人和他的名字，這的確是一件很奇妙的事。主張兩人不同時期的學者認爲，乃8：9及12：26中乃赫米雅這個名字是編輯附加上去的。

(三)乃赫米雅禁止與外邦人通婚。厄斯德拉堅持那些已和外邦人結婚的，應該離婚。因此，有些人認爲厄斯德拉更嚴格的政策應該在乃赫米雅之後而不是之前。不過，認爲較爲溫和的政策(無論是成功或失敗)之後，隨之而來的一定是較嚴格的政策，這是很笨的想法，或至少在這件事上不一定如此。

(四)根據厄肋番廷莎草紙文件，在公元前四〇七年耶路撒冷的大司祭名叫約哈南(Johanan)。在厄10：6，我們讀到一個叫耶苛哈南(Jehohanan)或約哈南的名字，經文寫他是厄肋雅史布的兒子。「兒子」這個詞，有時是用得比較不嚴格；而在乃12：10f, 22卻說厄肋雅史布有一個孫兒名叫約納堂(Jonathan或Johanan，或許是手抄之誤)學者根據這一點指出，厄肋番廷莎草紙文件所寫的大司祭約哈南與厄斯德拉同時代，而厄肋雅史布的孫兒卻與乃赫米雅同時代。這是反對傳統定的厄斯德拉年代最强的理由。

我們是否接受以上的辯論，部分在於我們是否認爲，編年紀學派歷史家是否可能對於一個離他自己(第四世紀？)不算太遠的時代犯了一個如此嚴重的、年代上的錯誤。固然，我們應該承認，在處理手上的資料時，他有時是有點混亂，有些學者主張，乃赫米雅的故事，是由後期的編者，加入編年紀學派的歷史內的。按照這觀點，把傳

統的厄斯德拉和乃赫米雅的秩序對調絶不會有甚麼嚴重的問題出現。

## 註：

1 Jews「猶太人」，嚴格來説，應該指猶大部族的族人或其後裔。舊約似乎並沒有用這個名稱來區別那些屬於猶大王國的人和他們的鄰近北國人，反而是在北國滅亡之後才開始使用這個名稱(見列下25：25；耶38：19；52：28-30)。從這時開始，這個名稱是指所有承繼以色列國家和宗教遺產的人，以別於「外邦人」Gentiles ，而不一定單指猶大的後裔。聖保祿是屬於本雅明部族的(斐3：5)，自稱是一個「猶太人」(迦2：15)。

2 根據耶52：28-30，拿步高在五九七年擄去三千零二十三個「猶太人」，五八七年擄去八三二「人」，五八二年擄去七四五「人」，總數是四千六百。列下24：14(一般認爲這是較後期編入的)提到五九七年一萬人被「禁」；列下24：16(指同一次充軍)記錄了八千「壯丁」被擄。即使我們接受列王紀所記載的較大的數字，並假定被擄去的是能作戰的壯丁，總數和當時的人口比較一定也相當小，當時的人口，約略的估計是十二萬五千到二十五萬之間。

3 厄肋番廷莎草紙文件記載了一批猶太人僑居在厄肋番廷島上的生活情況。這個島就在現在的阿算城對面，這批僑民定居的時期，約在公元前五二五年前，不過很遺憾，關於這批僑民如何及何時僑居的確實情況，現已不可考。見ANE, pp.278-82；DOTT, pp.256-69。

4 見ANE, pp.203f, 206-8；DOTT, pp.81-83。

5 例如49：1-6，是用第一人稱寫的。一般認爲52：13-53：12是先知的素描。先知甚至不直接言明他是在那裏執行職務的。以上資料所假定的觀點，也是一般所同意的觀點，是他生活在被充軍的人羣中。但對於他是否在巴勒斯坦生活過，學者的意見就不一致了。

6 最貼近第三種解釋的，就是共同人格的概念。

7 有人基於相當不可靠的原文的理由，提議删去「以色列」這三個字。或者，把這裏的以色列看成與個人有關的字眼。

8 至於蓋2：10-14，這段神諭的意思很不明確。也許這是指，人們對於重建聖殿的冷漠使他們不潔，或是如果他們僱用半異教徒的近鄰

從事重建的工作，他們會因爲這些半異教徒而不潔(參閱厄4：1-5)。

9 在哈蓋書和匝加利亞書他被稱爲「約匝達克的兒子耶叔亞」，他與厄3：2,8；4：3所說的耶叔亞是同一個人。

10 在匝6：11，毫無疑問，原文是則魯巴貝爾的名字，被現所見的「耶叔亞」取代了。

11 瑪拉基亞Malachi意思是：「我的使者」；這可能不是這部書所記的，發表先知言論的作者的名字，這名稱可能取自3：1，用來作爲無名先知的綽號。

12 這種「回歸」，不是一次完成的事件。一羣羣的猶太人在不同的時期回歸故國。可能則魯巴貝爾和耶叔亞就是其中一些回歸小團體的領袖。從厄斯德拉和乃赫米雅的事蹟證明，較後的時期仍然有不少猶太人回歸。毫無疑問，除此之外，一定還有其他的，沒有留下文字記錄的回歸。

13 在僞經內的厄斯德拉卷三。

14 桑巴拉特，一般認爲他就是厄肋番廷莎草紙文件所記載的撒瑪黎雅省長，約在公元前四一〇年。

15 在充軍以後的年代，阿蘭文變成巴勒斯坦流行的語言。一般認爲(可能正確)乃8：8所記錄的，是一種剛開始不久的做法，在會堂內先唸一段希伯來文的經文，接着用阿蘭文翻譯或解釋該段經文。這種翻譯最初是口述的，逐漸用文字記錄下來，現稱爲：塔爾古木Targums or Targumin。

16 例如：亞納雅胡、亞納巴提耳、哈藍巴提耳和依叔涵巴提耳等。有些學者認爲這些不是獨立的神祇，只不過是雅威的不同「層面」而已，雅威有時被視爲包含不同面貌的神體。但即使是這樣，厄肋番廷的猶太人的宗教，和申6：4：「上主，我們的天主是唯一的天主」，或依45：5：「我是上主，除我以外，沒有別的神」這些信仰，相差太遠了。

17 一個很不同的撒瑪黎雅傳統，追溯分裂的時期遠至厄里時代，據說他曾自立爲大司祭，並在史羅建立聖所，以對抗撒瑪黎雅人的革黎斤聖山上的那座聖所。

18 所謂「招致荒涼的可憎之物」，見達11：31；12：11；參閱加上1：54，其實是指「天上的巴耳」，亦即宙斯奧林匹斯的閃語說法。

19 舊約的其他章節如詠8：4；則2：1等多處，「人子」一詞意指人、「只是人」、「會死的人」。在達尼爾書這章節內，「人子」是代表聖民團體的一個人物的名銜。不過在後期的默示文學，例如哈諾客書卷一，厄斯德拉卷四，「人子」是指一個獨立的、先於經驗存在的、天上的主體存在。這些書，包括達尼爾書在內，都是福音用在耶穌身上的那個「人子」的名號很重要的背景資料。

20 雖然，我們會很自然地認爲，會堂的存在始於僑居各地的猶太人的需要，在較後的時期，至少在巴勒斯坦也有會堂，甚至在聖殿的範圍之內也有一座。

# 7. 自然、人和天主

我們從一開始就看到，在舊約裏，歷史和宗教的聯繫特別密切。除去以色列國家生活這些複雜的故事，她與其他民族的關係，我們就很難充分了解以色列宗教的本質。但是，從歷史事件一連串的後果，追溯事件的發展，很容易忽略了以色列信仰某些重要的方面。現在讓我們簡單講講其中的一些。

雅威是在歷史中行了威武奇能事蹟的天主。但祂也是自然的主宰。這在出谷紀的傳統裏已經表現得非常明顯了，從出谷紀中，我們見到雅威，隨意支配自然的種種力量。稍後，客納罕豐產崇拜的宗教，對以色列其中一部分的挑戰是，它可能使以色列人認爲雅威只不過是一個自然界的神而已。然而雅威，雖然賜予五穀、酒和客納罕的油，以及客納罕這塊土地，但祂絕不等於任何或全部自然動力。祂在一切自然動力之上，超越這一切。這在創造故事(創1：1-2：4a；2：4b-25)和奇偉的有關自然與創造的聖詠(例如詠8,19,104等)，以及第二依撒意亞的莊嚴的預言(例如依40：12-26)中，表露無遺。在這些章節裏，有不少古代近東宇宙開端的神話的痕跡。在創1章，把深淵(tehom)分開，很可能就含有太初與混沌怪獸Tiamat衝突的神話的痕跡；但如果眞是這樣，這個神話的多種的元素，已被完全除去，當然，沒有人會以爲，只有舊約的經文，才暗示衝突的存在。天主是在自然之外，是自然之主，和自然的創造者。

自然的創造者天主，不但指導以色列的歷史，而且更是全人類的主。這從創1-2章的宇宙視野，以及不少先知書的章節可見。不過，舊約有些經卷，有某種特殊的國際性質，只從人是人類一份子，從人是處於種種關係之內的

天主的受造物的角度看人；這些書，大部分不提天主在以色列歷史中的事蹟，只從天主是創造者的角度，教導人有關天主的工作，以及祂對世界秩序的安排。這些經卷就是：各卷智慧書：箴言、約伯傳、訓道篇，和次正經中的智慧篇和德訓篇。此外有些聖詠(例如詠1, 37, 49, 73)也是屬於智慧文學；而若瑟和達尼爾更反映智慧的理想。

教會一貫把智慧書的教導視爲充軍以後的宗教的特徵。不過，雖然德訓篇是舊約中最遲的經卷之一，同時約伯傳和箴言，從它們現在的形式看來，也是屬於充軍之後的作品；但毫無疑問，從王國時代開始，智慧已經是以色列文化的一種成份。約伯傳包含一個古老的故事，這是一般都承認的說法，箴言裏也包含不少比它成書時更古老的資料。一般都相信，撒羅滿時代，智慧文學在以色列大放異彩是很可能的事。稍後的傳統，以「智者」的美譽加諸撒羅滿，是實至名歸。在他統治期間，是國泰民安和表面繁榮的時代，國際間的通訊良好，這無形中助長了智慧教導的傳播，而這也正是古代近東的一個世界性的現象。

很明顯，有智慧的智者，在團體中是屬於特別階層的份子。正如先知宣講雅威傳給他的話，司祭教導法律一樣，智者「輔導」人們(耶18：18)。在王國時代，至少其中有些是宮廷的顧問。智者和聲稱擁有雅威的法律的書記(耶8：8)相等，極可能指宮廷書記(例如撒下8：17；列上4：3；列下22：3ff)，同時，在較後的德訓篇中，也有章節說明一個既是統治者的顧問，又是熟習天主法律的經師所享有的智慧(德38：25-39：11)。

智慧作品曾被稱爲「猶太人文主義的文獻」。這些作品從人的立場描述人的宗教與倫理責任；同時，作品所展示的理想的人格和行爲，大部分都是屬於智者的人格與行爲，根本沒有明顯地提及特殊的以色列傳統。不過，我們

不要忘記，這些經卷，都是在以色列人生活傳統之內著作、編輯和傳遞下去的。文內使用雅威的名字無疑是一個提示，表示以色列的智慧有本國與國際的關聯。較後期的智慧作品特別强調某些特別的以色列訓誨。在德訓篇內，智慧與法律是相等的(德24)。

從箴言的教導，我們可以看到智慧多姿多采的性質。不過，這些訓誨，大部分是教人如何立身處世，指出甚麼是正直而有秩序的人生，並且相當强調德行與正直的賞報和各種惡行和愚昧的懲罰。書中運用了不少希伯來詞語比對智慧和愚昧、智者和愚人，表示作者要强調的，不只限於機敏與遲純的對比而已。愚人包括那些固執、自以爲是、魯莽以及愚蠢和沒有頭腦的人。很明顯，智慧當然也不單指聰明，同時也包含切合實際和有德行的人，基本上說，是屬於宗教的。「敬畏上主是智慧的肇基」(箴9：10；參閱約28：28)。把整個智慧教導，例如：自然的知識、行爲規則、天佑、賞與罰、人生最終的目的等統合起來的，正是這種宗教的元素。天主創造性的智慧，形成了這個世界，而人唯有回應智慧才能恰當而圓滿地生活。這種思想，透過擬人法表達，說智慧在創造中充作天主的技師(箴8；參閱約28；智7：22-8：1；德24)。這些隱喻式的文字，是後來「創造中的神聖代理人」的概念的先聲(參閱若1：1-3；哥1：15f)。

有關賞罰、天佑等問題，箴言所給的答案，一般而言是賞德罰惡，這觀點很明顯，和申命紀學派的教導密切相關，申命紀學派認爲，國家在宗教上的忠誠導致國泰民安，叛教則招來禍害。但有兩卷智慧書對這觀點提出批評。在訓道篇中，正統的觀點和懷疑生命的意義的悲觀看法交替出現。學者對於書中的這兩種觀點是否來自同一的作者，或內文曾否經過徹底的修訂工作等問題，有很不同

的意見，這無形中更增加了解釋這經卷的困難。如果這部書，主要是出於一位作者手筆，我們可以假定，他是在反省、重複傳統的教導(例如3：17)，有時他卻根據實際的經驗否定這教導(例如2：15f)，悲嘆似是漫無目的的人生(2：11,17)，和那灰黯的遠景(3：20f)。

在約伯傳內，作者從更廣泛的層面，並以更激動的情緒，抨擊傳統的正統觀念。約伯，一個虔敬的典範，忽然間遭遇物質上的損失、親人喪亡的傷慟、和疾病的痛苦。面對由三個來安慰他的朋友所提出的傳統觀念，就是說，罪的後果必定是痛苦，約伯堅決地拒絕承認自己曾犯罪，他直接向天主提出挑戰和埋怨。最後，在聽到天主在旋風中對他的指責後，得到了平安。

此書集合了舊約其他經卷有關無辜受苦的討論。如何使實際的經驗和信仰天主至高的正義協調，這個問題，如沒有任何有效的有關永生的信仰，必定會更加混亂和更使人困惑。大部分的舊約都認爲，死者在陰府「Sheol」(在希臘文是「Hades」)，有像影子一樣的存在，但這只是存在不是生命(見詠6：5；30：9；依14：9ff)。約伯是否超越這個沒有甚麼值得安慰的期待，我們不清楚；因爲全卷書的經文，以及名句：「我確實知道爲我伸冤者還活着……」(19：25ff)，都很難解釋。在約伯所有的抗議後面，其實隱藏着他對天主的渴望，不只是要求對他的痛苦一個解釋而已，而是渴望與天主溝通。在約伯和他的朋友們發表過他們的長篇大論之後，天主向約伯揭示宇宙間的神聖秩序，重要的不是約伯因此而充滿敬畏和完全被天主的偉大折服，重要的是天主曾和他交談，曾答覆了他的請求，「我知道怎樣能尋到天主」(約23：3)。同樣，其中一篇智慧聖詠的作者也是這樣，就惡人享富貴的問題，對天主管理世界提出質疑之後，作者直接體會到自己與天主的溝

通，這就是他的一切困惑的有效答覆，和他的涓滴痛苦，根本不成比例(詠73：23-26)。他似乎(也許有人不同意)能從他當下所經驗的與天主的溝通，找到即使死亡也不能消滅的，生命的滿全。

以色列先賢有關天主從人的立場與人交往的教導，儘管獨特，基本上並不與以色列的宗教傳統相左。這宗教，的確和以色列人民的歷史經驗分不開，但它也和天主對全人類的計劃息息相關。而且，在這歷史的每一個重要的時期，都顯示着一位人可以和祂建立個人關係的天主。在聖祖的故事裏，他們曾得到天主的許諾，曾追隨祂的領導；在梅瑟的經驗裏，雅威把以色列從埃及解救出來以前，曾把自己顯示給他；在先知們的召喚中，他們聽到祂在他們的危難中對他們講話；聽到祂的許諾，將有一天，「不論大小，人人都必認識我，因為我要寬恕他們的過犯，不再記憶他們的罪惡。」(耶31：34)。

巴勒斯坦 Beduin（遊牧民族）居住的帳幕（見創18：2）

# 以色列歷史大事年表

高堅士

使用後頁所列的年表請注意下列三點：

一、要確定九世紀前的以色列歷史的確實年代是不可能的。尤其是列王紀上、下篇有關以色列及猶大列王的記載，多有不協調之處，學者各自以不同的方式處理。要討論其中的重要問題，必須參考每一册相關的各部分。

二、年表上所列的先知，例如：亞毛斯、歐瑟亞等，是指該先知在生的時期，並不是指以他的名字爲書名的經卷成書的時期。成書的確實時期是很難確定的。

三、年表上所列的「考古學證據」一欄，只列出對於研究以色列歷史有幫助的，考古學上幾個重要的發現。更詳細的相關的資料，附有英譯文獻的參考書有：

D. W. Thomas (ed.), *Documents from Old Testament Times* (Nelson, 1958), and J. B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East* (O.U.P., 1959).

| DATE 年代 | | ISRAEL 以色列 | NEIGHBOURING POWERS 鄰近勢力 | | ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE 考古學證據 |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | Egypt 埃及 | |
| 1800 | PATRIARCHAL PERIOD 聖祖時期 | | | | |
| 1700 | | Abraham<br>亞巴郎 | Babylonian Power c.1700<br>巴比倫勢力　約1700 | Hyksos Period<br>c. 1720-1550<br>希克索斯時期<br>約1720-1550 | Mari Documents<br>1750-1700<br>瑪黎文獻　1750-1700<br>Law Code of Hammurabi<br>c. 1700<br>哈慕辣彼法典<br>約1700 |
| 1600 | | | | XVIIIth Dynasty<br>1570-1310<br>第十八朝　1570-1310 | |
| 1500 | | | Hurrian (Horite) Power<br>希威人(曷黎人)勢力 | | Nuzu Documents<br>奴祖文獻 |
| 1400 | | Jacob descent into Egypt<br>c. 1370<br>雅各伯下埃及<br>約1370 | Hittite Empire<br>赫特帝國 | | Tablets from Ras Shamra<br>(Ugarit)<br>辣斯商木辣(烏加黎)黏土版<br>Tell-el-Amarna Letters<br>阿瑪納函件 |

| DATE 年代 | ISRAEL 以色列 | NEIGHBOURING POWERS 鄰近勢力 | | ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE 考古學證據 |
|---|---|---|---|---|
| | | | Egypt 埃及 | |
| 1300 | | | XIXth Dynasty 1310-1200 | |
| | | ⚔Qadesh-Orontes c. 1286 | 第十九朝 1310-1200 | |
| | | 卡德士戰役　約1286 | Rameses II 1290-1224 | |
| | | | 辣默色斯二世　1290-1224 | |
| | Exodus c. 1250. Moses | | Merneptah 1224-1216 | Merneptah Stele |
| 1200 | Entry into Canaan c. 1200 | | 默乃弗大　1224-1216 | 默乃弗大碑文 |
| | Joshua | | XXth Dynasty 1180-1065 | |
| | 出埃及　約1250梅瑟 | | 第二十朝　1180-1065 | |
| | 進入客納罕　約1200 | | Rameses III 1175-1144 | |
| | 若蘇厄 | | 辣默色斯三世　1175-1144 | |
| | | | Defeat of the Sea Peoples | |
| | | | 擊敗海島居民 | |
| 1100 | Judges Period | | | Wen-Amon C.1100 |
| | 民長時期 | Rise of Philistine Power | XXIst Dynasty 1065-935 | 溫阿孟　約1100 |
| | | 培肋舍特人勢力的興起 | 第二十一朝　1065-935 | |
| | Saul c.1020-1000 Samuel | | | Gezer Calendar |
| | David c. 1000-961 | | | 革則爾月曆 |
| 1000 | Solomon c. 961-922 | | | |
| | 撒烏耳　約1020-1000 | | | |
| | 撒慕爾 | | XXIInd dynasty 935-725 | |
| | 達味　約1000-961 | | 第二十二朝 935-725 | |
| | 撒羅滿　約961-922 | | Shishak 935-914 | |
| | | | 史沙克　935-914 | |

| DATE<br>年代 | JUDAH<br>猶大 | | ISRAEL<br>以色列 | NEIGHBOURING POWERS<br>鄰近勢力 | | | ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE<br>考古學證據 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | Egypt<br>埃及 | Assyria<br>亞述 | Damascus<br>大馬士革 | |
| | Rehoboam 922-915<br>勒哈貝罕 922-915 | | Jeroboam I 922-901<br>雅洛貝罕一922-901 | | Revival of Assyrian Power<br>亞述重振國勢 | | |
| | Abijam 915-913<br>阿彼雅 915-913 | | Nadab 901-900<br>納達布 901-900 | | | | |
| | Asa 913-873<br>阿撒 913-873 | | | | | | |
| 900 | | | Baasha 900-877<br>巴厄沙 900-877 | | | Ben-hadad I ?900-860<br>本哈達得一世 ？900-860 | Melqart stele<br>瑪格得碑文 |
| | | | Elah 877-876<br>厄拉 877-876 | | | | |
| | | | Zimri 876<br>齊默黎 876 | | | | |
| | Jehoshaphat 873-849<br>約沙法特 873-849 | | Omri 876-869<br>敖默黎 876-869 | | | | |
| | | Elijah<br>厄里亞 | Ahab 869-850<br>阿哈布 869-850 | | Shalmaneser III 859-824<br>沙耳瑪乃色三世 859-824 | Ben-hadad II ?860-843<br>本哈達得二世 ？860-843 | Black Obelisk of Shalmaneser<br>沙耳瑪乃色「黑方柱碑文」 |
| | | | Ahaziah 850-849<br>阿哈齊雅 850-849 | | ⚔ Qarqar 853<br>卡爾卡爾戰役 853 | Hazael 843-796<br>哈匝耳 843-796 | |
| | Joram 849-842<br>約蘭 849-842 | | Jehoram 849-842<br>耶曷蘭 849-842 | | | | Moabite Stone<br>摩阿布碑文 |
| | Ahaziah 842<br>阿哈齊雅 842 | | | | | | |
| | Athaliah 842-837<br>阿塔里雅 842-837 | Elisha<br>厄里叟 | Jehu 842-815<br>耶胡 842-815 | | | | |
| | Joash 837-800<br>約阿士 837-800 | | Jehoahaz 815-801<br>約阿哈次 815-801 | | Adad-Nirari III 811-783<br>阿達尼辣黎三世 811-783 | | |
| 800 | Amaziah 800-783<br>阿瑪責雅 800-783 | | Jehoash 801-786<br>耶曷阿士 801-786 | | | | |
| | Azariah (Uzziah) 783-742<br>阿匝黎雅 783-742 | | Jeroboam II 786-746<br>雅洛貝罕二786-746 | | | Ben-hadad III ?796-770<br>本哈達得三世？796-770 | Samria Ivories and Ostraca<br>撒瑪黎雅象牙片及陶片 |
| | | Amos<br>亞毛斯 | | | | | |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 800 | | Hosea<br>歐瑟亞 | Zechariah 746-745<br>則加黎雅 746-745<br>Shallum 745<br>沙隆 745 | | Tiglath-Pileser III 745-727<br>提革拉特丕肋色爾三世<br>745-727 | | |
| | Jotham 742-735<br>約堂 742-735<br>Ahaz 735-715<br>阿哈次 735-715 | Isaiah (active c. 742-700)<br>依撒意亞(約於742-700行先知職) | Menahem 745-738<br>默納恆 745-738<br>Pekakiah 738-737<br>培卡希雅 738-737<br>Pekah 737-732<br>培卡黑 737-732 | | | Rezin c. 740-732<br>Fall of Damascus 732<br>勒斤 約740 732<br>大馬士革滅亡 732 | |
| | | Micah<br>米該亞 | Hoshea 732-724<br>曷舍亞 732-724 | | Shalmaneser V 727-722<br>沙爾瑪乃色五世 727 722<br>Sargon II 722-705<br>撒爾貢二世 722-705 | | |
| | Hezekiah 715-687<br>希則克雅 715-687 | | Fall of Samaria 721<br>撒瑪黎雅滅亡 721 | XXVth Dynasty<br>716-663<br>第二十五朝 716 663 | Sennacherib 705-681<br>散乃黑黎布 705-681 | | Siloam Inscription<br>Taylor Prism of Sennacherib<br>史羅亞碑文<br>散乃黑黎布石棱柱 |
| 700 | Invasion of Judah 701<br>猶大四十六城被佔 701<br>Manasseh 687-642<br>默納舍 687-642 | | | | Esar-haddon 681-669<br>厄撒哈冬 681-669<br>Ashur-banipal 669-633?<br>亞述巴尼帕耳 669-633 ? | | |
| | | | | Sack of Thebes 663<br>底比斯城被劫掠 663.<br>XXVIth Dynasty<br>663-525<br>第二十六朝 663-525<br>Psammetichus I<br>663-609<br>仆撒美提科一世<br>663-609 | | Babylon<br>巴比倫 | |
| | Amon 642-640<br>阿孟 642-640<br>Josiah 640-609<br>約史雅 640-609 | Zephaniah<br>索福尼亞<br>Jeremiah (active 626-c. 580)<br>耶肋米亞(626-約580活動) | | | | Nabopolassar 626-605<br>納波頗拉撒 626-605 | |
| | Jehoahaz 609<br>約阿哈次 609<br>⚔ Megiddo 609<br>默基多戰役 609<br>Jehoiakim 609-598<br>約雅金 609-598 | Nahum<br>納鴻<br>Habakkuk<br>哈巴谷 | | Necho II 609-593<br>乃苛二世 609-593 | Fall of Nineveh 612<br>尼尼微被攻陷 612 | ⚔ Carchemish 605<br>加革米市戰役 605<br>Nebuchadrezzar 605-562<br>拿步高 605-562 | Babylonian Chronicle<br>巴比倫編年史 |

| DATE 年代 | JUDAH 猶大 | | NEIGHBOURING POWERS 鄰近勢力 | | | ARCHAEOLOGIC/ EVIDENCE 考古學證據 |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| | | | Egypt 埃及 | Babylon 巴比倫 | Persia 波斯 | |
| 600 | Jehoiachin 598-597 (deported)<br>耶哥尼雅 598-597 (被放逐) | | | | | |
| | Jerusalem captured 597 First Deportation<br>耶路撒冷被圍困 597 第一次充軍 | | Psammetichus II 593-588<br>仆撒美提科二世 593-588<br>Apries (Hophra) 588-569<br>曷斐辣 588-569 | | | |
| | Zedekiah 597-587/586<br>漆德克雅 597-587/586 | | | | | Lachish Letters<br>拉基士陶片 |
| | Fall of Jerusalem 587/586; Temple Destroyed; Second Deportation<br>耶路撒冷被攻陷 587/586 聖殿被毀；第二次充軍 | | | | | |
| | Third Deportation 581<br>第三次充軍 581 | | | | | "Jehoiachin" Tablets from Babylon<br>巴比倫出土的耶哥尼雅碑 |
| | | Ezekiel<br>厄則克耳 | | | | |
| | | | Amasis 569-525<br>阿瑪息 569-525 | Amel-Marduk 562-560<br>厄威耳默洛達客 562-560 | | |
| | | "Deutero-Isaiah"<br>"第二依撒意亞" | | Nabonidus 556-539<br>納波尼杜 556-539 | Cyrus 550-530<br>居魯士 550-530 | |
| | Return of some Jews? 537<br>部分猶太人回國？537 | | | Fall of Babylon 539<br>巴比倫滅亡 539 | | Cyrus Cylinder<br>居魯士圓柱 |

<table>
<tr><th rowspan="2">DATE<br>年代</th><th rowspan="2">JUDAH<br>猶大</th><th rowspan="2"></th><th colspan="3">NEIGHBOURING POWERS<br>鄰近勢力</th><th rowspan="2">ARCHAEOLOGICAL<br>EVIDENCE<br>考古學證據</th></tr>
<tr><th>Egypt<br>埃及</th><th>Babylon<br>巴比倫</th><th>Persia<br>波斯</th></tr>
<tr><td>600</td><td>Temple rebuilt 520-515<br>重建聖殿 520-515</td><td>Haggai<br>Zechariah<br>“Trito-Isaiah”?<br>哈蓋<br>匝加利亞<br>“第三依撒意亞”？</td><td>Egypt conquered by Persia 525<br>埃及被波斯征服 525</td><td></td><td>Cambyses 530-522<br>坎拜柄茲 530-522<br>Darius I 522-486<br>達理阿一世 522-486</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>“Malachi”<br>“瑪拉基亞”</td><td></td><td></td><td>Xerxes 486-465<br>薛西斯 486-465<br>Artaxerxes I 465-424<br>阿塔薛西斯一世 465-424</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>Governorship of Nehemiah<br>445-433<br>432-?<br>乃赫米雅統治<br>445-433<br>432-？<br>Sanballat I, Governor of Samaria<br>桑巴拉特一世，撒瑪黎雅省長</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>400</td><td>Ezra's Mission 398 (may also dated at either 458 or 428)<br>厄斯德拉被任命 398(亦可能458或428)</td><td></td><td>Egypt independent 401<br>埃及建第二十九期 401</td><td></td><td>Artaxerxes II 404-358<br>阿塔薛西斯二世 404-358<br>Darius III 336-331<br>達理阿三世 336-331</td><td>Elephantine Papyri<br>厄肋番廷莎草文件<br>Samaria Papyri<br>撒瑪黎雅莎草文件</td></tr>
<tr><td></td><td>Alexander the Great conquers Palestine 333-2<br>亞歷山大征服巴勒斯坦<br>333-2</td><td></td><td colspan="3">Conquests of Alexander: ⚔ Granicus 334;<br>⚔ Issus 333; ⚔ Gaugamela 331<br>亞歷山大戰績：格拉尼苛之戰 334<br>伊索斯之戰 333；古岡米拉之戰 334</td><td></td></tr>
</table>

# HELLENISTIC PERIOD
# 希臘文化時期

| DATE 年代 | JUDAH 猶大 | | NEIGHBOURING POWERS 鄰近勢力: Ptolemies 仆托肋米 | NEIGHBOURING POWERS 鄰近勢力: Seleucids 色婁苛 | ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE 考古學證據 |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | Ptolemy I Soter 323-285<br>仆托肋米一世索特爾 323-285 | Seleucus I 312-281<br>色婁苛一世 312-281 | |
| 300 | Ptolemies rule Palestine<br>仆托肋米統治巴勒斯坦 | | Ptolemy II Philadelphus 285-246<br>仆托肋米二世非拉德爾腓 285-246 | Antiochus I 281-261<br>安提約古一世 281-261<br>Antiochus II 261-247<br>安提約古二世 261-247 | Zeno Papyri<br>則諾莎草紙文獻 |
| | | | Ptolemy III Euergetes 246-221<br>仆托肋米三世厄威革特 246-221 | Seleucus II 247-226<br>色婁苛二世 247-226<br>Seleucus III 226-223<br>色婁苛三世 226-223 | |
| | | | Ptolemy IV Philopator 221-203<br>仆托肋米四世非羅帕托爾 221-203 | Antiochus III 223-187<br>安提約古三世 223-187 | |
| | | | ⚔ Raphia 217<br>辣非雅戰役 217 | | |
| 200 | Seleucids rule Palestine<br>色婁苛統治巴勒斯坦 | | Ptolemy V Epiphanes 203-181<br>仆托肋米五世厄丕法乃 203-181 | | |
| | | | ⚔ Panium 198<br>帕尼雍戰役 198 | | |
| | Profanation of the Temple 167 (?168)<br>褻瀆聖殿 167(?168)<br>Maccabaean Revolt<br>瑪加伯革命<br>Book of Daniel 167/4<br>達尼爾書 167/4<br>Rededication of the Temple 164 (?165)<br>光復聖殿 164(?165) | | | Seleucus IV 187-175<br>色婁苛四世 187-175<br>Antiochus IV Epiphanes 175-163<br>安提約古四世厄丕法乃 175-163 | |

| | 阿斯摩乃統治者 | | 羅馬 | 色要司 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 200 | Judas Maccabaeus 166-160<br>猶大瑪加伯　166-160 | ? Qumran Sect established<br>？谷木蘭團體建立 | | Antiochus V Eupator<br>163-162<br>安提約古五世歐帕托爾<br>163-162 | |
| | Jonathan 160-143<br>約納堂　160-143 | | | Demetrius I Soter<br>162-150<br>德默特琉一世索特爾　162-150<br>Alexander Balas 150-145<br>亞歷山大巴拉　150-145 | |
| | Simon 142-134<br>息孟　142-134 | Jewish Independence granted<br>142<br>猶太人民獲得獨立　142 | | Demetrius II Nicator<br>145-139; 129-125<br>德默特琉二世尼卡多　145-139<br>；129-125<br>Antiochus VI Epiphanes<br>145-142<br>安提約古六世厄丕法乃<br>145-142<br>(Tryphon 142-139)<br>（特黎豐　142-139） | |
| | John Hyrcanus I 134-104<br>若望依爾卡諾一世　134-104<br>Aristobulus I 104-103<br>阿黎斯托步羅一世　104-103 | | | Antiochus VII Sidetes 139-128<br>安提約古七世息得太　139-128 | Qumran Scrolls (?)<br>谷木蘭文件　（？） |
| 100 | Alexander Jannaeus 103-76<br>亞歷山大雅乃烏斯　103-76<br>Alexandra Salome 76-67<br>亞歷山大辣女王　76-67<br>Aristobulus II 67-63<br>阿黎斯托步羅二世　67-63<br>Pompey captures Jerusalem 63<br>龐培攻佔耶路撒冷　63<br>Judah added to the Roman<br>Province of Syria<br>猶太劃入羅馬敍利亞行省 | | | | |
| | Hyrcanus II 63-40<br>依爾卡諾二世　63-40 | Antigonus 40-37<br>安提哥諾　40-37<br>Herod the Great 37-4 B.C.<br>大黑落德　37-4 B.C. | Overthrow of Pompey 48<br>龐培被擊敗　48<br>⚔ Philippi　42<br>斐理伯戰役　42<br>⚔ Actium 31 | | |

# 聖經索引

列王紀下



編年紀上



編年紀下

## 耶肋米雅



## 耶肋米雅哀歌



## 厄則克耳

# SUBJECT INDEX

# 內容索引

## 以色列的歷史和宗教


翻　譯／
出　版／香港公教眞理學會
圖片供給／李子忠神父
編輯部
通訊處／香港堅道十六號天主教教區中心十一樓
發行部
通訊處／香港干諾道中十五號大昌大厦十七樓
承　印／香港明愛印刷訓練中心

一九九零年七月出版

◀版權所有▶

以色列的歷史和宗教是分不開的，然而，兩者却明顯對立。從一個意義上說，以色列的歷史，不過是廣衍而錯綜複雜的古代近東歷史的一小部分而已。也許除了達味和撒羅滿的統治外，以色列在近東歷史中，從未達到帝國的身分。她只能在舊約時代的一個短時期，享受一個完全獨立自主國的經驗，而維持實質統一的時間却更短。

但是，以色列宗教所發生的影響力，却遠遠超出她在政治上的重要性；而且從她更衍生了世界兩大宗教：猶太教和基督教，同時更間接地對第三大宗教：伊斯蘭教的形成，有不少的貢獻。它的異常的活力，在舊約的期間，已充分地表現出來了。因此，閱讀舊約，可以知道以色列的歷史和宗教；研究以色列的歷史和宗教，可以加深我們對舊約的認識和體會。我們甚至可以說，對以色列的歷史和宗教無知，是對於舊約理解的欠缺。

**封面說明**

上圖：西乃山
中圖：苛辣匝因會堂遺蹟
下圖：奧瑪爾淸眞寺（聖殿山）

ISBN 962-7096-54-7
HK$45.00
911101